مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

العــدد ٤٠

السنة الخامسة عشرة

جمادى الأولى – شوال ١٤١١ هـ

كانون الثاني – حزيران ١٩٩١ م

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

العدد ٤٠ | السنة الخامسة عشرة

جمادى الأولى ـ شوال ١٤١١ هـ | كانون الثاني ـ حزيران ١٩٩١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

هيئة تحرير المجلة

فهرست العدد ٤٠ لعام ١٩٩١

أولا : البحوث

ابن عطية الكاتب
حياته ورسائله

الدكتور محمد مجيد السعيد

حياتـــه :

هـو أبو جعفـر أحمد بن جعفـر بن محمد بن عـطية القضـاعي المراكشي[1]، مع اختلاف في اسم أبيه وجده حيث ورد في الإحاطة «أحمد بن أبي جعفر بن محمـد»[2]، وفي الحلة السيراء «أحمـد بن جعفر بن عطية»[3] بإسقاط اسم جده (محمد)، ولد في مراكش سنة ٥١٧هـ[4]، وأصله القـديم من قمـرلـة قـريـة بـطرطـوشـة، ثم بعـد من دانية[5]، ونسبه في قضاعة[6] نشأ في كنف أبيه الكاتب الذي اشتغل في خدمة علي بن يوسف وابنه تاشفين[7]، وتتلمذ على يده، وعُدّ من شيـوخه وكـذلك أخـذ عن طائفـة كبيرة من أهـل مـراكش[8]، ولكن المصادر أغفلت ذكر أولئك العلماء الذين أخذ عنهم ابن عطية، ولكننا يمكن أن نتصور حجم المعرفة التي بإمكان الإنسـان الراغب في العلم والمعرفة الحصول عليها إذا ترعرع في مدينة زاهرة كمراكش أواخر أيام المرابطين، حيث كانت تعد آنذاك منارة من منارات العلم في العالم

الإسلامي ومحطة جذب واستقطاب للعلماء والأدباء والشعراء والمفكرين، وعلى كل حال فإن أحمد بن عطية نبغ في الكتابة والإنشاء منذ فترة مبكرة أهلته لنيل حظوة كبيرة لدى خلفاء المرابطين فكتب عن علي بن يوسف بن تاشفين (ت ٥٣٧هـ) وعن ابنه تاشفين (ت ٥٣٩هـ) ثم عن ابنه أبي إسحاق إبراهيم[٩] وقد أغفل ابن خلدون وتابعه في ذلك السلاوي الإشارة إلى قيام المترجم له بالكتابة لعلي بن يوسف وابنه تاشفين ولكنهما أشارا إلى أن والد المترجَم له هو الذي كان يكتب لهما[١٠]، أما أحمد بن عطية فإنه تفرّد للكتابة لأبي إسحاق إبراهيم[١١] ولازمه حينما وجهه والده تاشفين إلى مراكش خوفاً عليها من السقوط بأيدي الموحدين[١٢]. ولكننا لا نستبعد أن يكلف أحمد بن عطية الكتابة مع والده لدى بلاط علي بن يوسف ثم لدى ابنه تاشفين، ومن بعد ذلك ملازمة ولي العهد أبي إسحاق إبراهيم الذي كان صغير السن لم يتجاوز الثالثة عشرة من عمره حينما تولى مسؤولية الدفاع عن مراكش، فهو إذن بحاجة إلى من يقف إلى جانبه ويؤازره ويستشيره من الكتاب ذوي الخبرة والرصانة والحلم.. ولهذا فإننا نرجح أن يكون المترجم له قد تولى الكتابة أولاً في بلاط الخليفة علي وابنه تاشفين (وهو في عمر يناهز العشرين) لينال لديهما الحظوة والمكانة والثقة التي ترشحه ليشغل منصب الأمين والمساعد والمرافق لولي العهد أبي إسحاق إبراهيم.

وعندما أفلت دولة اللمتونيين بمقتل آخر ملوكها أبي إسحاق إبراهيم بن تاشفين بن علي في منتصف شوال من سنة ٥٤١هـ[١٣] وغدت مقاليد الحكم الموحدي ترفرف على خارطة الأندلس وشمال إفريقيا... هجر أحمد بن عطية مهنة الكتابة الرسمية مبتعداً عن بلاطات الخلفاء وكبار القوم، وانزوى بعيداً ودخل في غمار الناس[١٤]

«وقد أخفى نفسه في رماة العسكر وتنكر جهده وهو المعروف غير المنكر»[١٥] ولكن الظروف كانت ترسم له قدره، وتأبى أن يعيش كما يهوى فكشفت عن جوهره وأزالت غبار الغمر عنه حينما انتصر جيش الموحدين على محمد بن عبد الله بن هود الماسي الثائر برباط ماسة، يوم الخميس السادس عشر من شهر ذي الحجة سنة ٥٤١هـ فطلب قائد الجيش «الشيخ أبو حفص عمر بن يحيى كاتباً يكتب عنه بهذا الفتح إلى عبد المؤمن إذ لم يكن عنده كاتب، فعُرّف بابن عطية، فأمر بحضوره فحضر وكتب عنه فأجاد وأتقن ما أراد، فقربه أبو حفص وأحسن إليه في جملته.[١٦]» وفي الإحاطة ذكر أن أبا حفص حينما استحضره وعرض عليه غرضه «تجاهل ابن عطية وظاهر بالعجز فلم يقبل ـ أي أبو حفص ـ عذره واشتد عليه، فكتب رسالة فائقة مشهورة، فلما فرغ منها وقرأها عليه اشتدّ إعجابه بها وأحسن إليه»[١٧]، وهكذا كانت هذه الرسالة مدخلاً وسبيلاً إلى بلاط خلفاء الموحدين، وكانت سببا في تبوئه المجد والشهرة والمكانة، فقد ذكر ابن عذاري أن الرسالة بعد وصولها إلى الخليفة «قرئت في مجلسه فاستغربها الحاضرون من الطلبة والفقهاء والكتاب والنبهاء والشعراء، واستحسنها الخليفة لما فيها من وصف الحال بغاية الإبداع وأنها أخذت من الفصاحة والبلاغة والتشبيه الغريب بالقلوب والأسماع، وأجمع البلغاء على إبداعها غاية الإبداع، فكانت سبباً لسعده ورفعة قدره وجده، فاستكتبه عبد المؤمن إثر ذلك ثم علا قدره وذكره»[١٨]، وبعدما استُحْضر «قلّده عبد المؤمن خطّة الكتابة، وأسند إليه وزارته وفوّض إليه النظر في أموره كلها فنهض بأعباء ما فوض إليه، وظهر فيه استقلاله وغناؤه»[١٩]، وإذا كانت براعته قد سودته وعظمت مكانته فإن ذلك كله يعود إلى رعاية البيت الموحدي له واهتمامه بصناعته وقدراته ومواهبه، ولذلك فإن ابن الأبار يجعله

«صنيعة الإيالة الحفصية ـ يعني أبا حفص عمر بن يحيى جدّ الحفصيين وأوائل أنصار ابن تومرت ـ ونشأة عنايتها الكريمة وهدايتها العتيقة، بها بهر بهاؤه، واشتهر ابتداؤه وانتهاؤه حتى ساق الأيام بل الأنـام بعصاه واستوسق له أدنى الشرف وأقصاه»(٢٠)، وهو في الحقيقة يعتبر أول وزير في دولة الموحدين، والدولة كما نعرف لا تزال فتية ناشئة لم تستكمل قواعدها، ولم تُرْسِ أسسها وتقاليدها وبذلك غدا الميدان رحباً فسيحاً أمام المترجم له ليصول ويجول «فكان وزير حكمها بلا منازع كما كان مستشارها في تسيير أمور المدينة وتحريك دواليبها الإدارية»(٢١) كما يعدّ أول من جمع بين الوزارة والكتابة في عهدهم(٢٢).

ولم يدفعه موقعه هذا إلى التكبر والتعالي والانحجاب عن الناس، بل سخّر وظيفته وقربه من الخلافة لخدمة النـاس وقضاء مصالحهم وفكّ ضوائقهم، «فاشتهر بأجمل السعي للناس واستمالتهم بالإحسان وعمّت صنايعه وفشا معروفه، فكان محمود السيرة، منجاب المحاولات، ناجح المساعي، سعيد المآخذ، ميسّر المآرب، وكانت وزارته زيناً للوقت، كمالاً للدولة»(٢٣) فسجلت له مواقف عديدة في نصرة المظلومين، والتوسط لهم في حلّ مشاكلهم، من ذلك إسعافه لأبي القاسم أخيل بن إدريس ووقوفه إلى جانبه عندما اتصل به بعد إطلاق سراحه من قبل المتغلب على رندة أبي الغمر بن عزون، وكتب له عن الأمر العلي إلى أبي الغمر برندة بصرف ماله والحفاوة بأهله وقضاء حوائجه وآماله، وظل في طبقته مقدماً مكرماً حتى ولي قضاء قرطبة ثم قضاء إشبيلية(٢٤)، وكان له موقف إنساني آخر مع أبي عبد الملك مروان بن عبد الله بن مروان بن عبد العزيز الشاعر، حيث بذل جهداً شخصياً في تخليصه من معتقله فقد ذكر ابن الأبار وهو يتحدث عن ابن عبد العزيز ما نصّه «. . . وعند إشخاصه ـ أي مروان بن عبد

العزيز ـ مقبوضاً عليه إلى ميورقة سجن في بيت مظلم مُطبَق، كان لا يعرف النهار فيه من الليل، وتُرك أوقاتاً دون غذاء ولا ماء وأقام مسجوناً نحواً من عشرة أعوام وقيل اثني عشر عاماً . . . ثم إنه تخلص من معتقله بسعي أبي جعفر بن عطية الوزير في ذلك، حتى خوطب إسحاق ابن محمد بن علي بتسريحه وقد وليَ ميورقة بعد قتل أبيه محمد وأخيه عبد الله في سنة ست، بل سبع وأربعين وخمسمائة، وجنح إلى الموحدين أعزهم الله فامتثل إسحاق ذلك ووجه به إلى بجاية ومنها توجه إلى مراكش، فسعى له ابن عطية في حضور المجلس السلطاني»[٢٥] ولكن هذا الموقف الإنساني النبيل لم يقابل بمثله بل تحول أبو عبد الملك مروان إلى عدو لدود لابن عطية، ونظم فيه شعراً يوغر فيه صدر الخليفة ضده، كما سنرى.

ومَنْ في مكانة ابن عطية ومنزلته لا بد أن يتحلق حوله الشعراء والأدباء تزلفاً وتقرباً واستفادة. ولكن المصادر التي تعرضت لسيرته لم تتناول هذا الجانب أو تتعرض له بشيء من التفصيل وإنما أوردت لمحات قليلة خاطفة، لا تعبر ـ حسب اعتقادنا ـ عن الواقع، ومن تلك اللمحات ما ذكر من ملازمة الكاتب أبي بكر محمد بن نصر الأوسي له وهو القائل فيه يمدحه:

أبا جعفر نلت الذي نال جعفر ... ولا زلت بالعليا تسرّ وتُخبر
عليك لنا فضل وبرّ وأنعم ... ونحن علينا كل مدح مُحبّر[٢٦]

ويبدو أن هذين البيتين قد ولّدا الكآبة والحزن والشؤم في نفس ابن عطية، لأنهما يشيران إلى نهاية جعفر بن يحيى، التي هي القتل والصلب، فكأن أبا جعفر أحسّ بأن مصيره لن يكون غير ذلك[٢٧].

ومن مدّاحيه شاعر الخلافة ابن حبوس[٢٨]، فقد قال فيه قصيدة منها هذه الأبيات:

أتحسدني لي أن أعيش كأنما ... إذا فسدت حالي ستصلح حالها
أما تتقي أن يشرئب لنصرتي ... قوي إذا رام السماء ينالها
وماذا الذي ينأى عليه وإنه ... لذو قدم أمّ النجوم نعالها
وزير العلى عندي من القول فضلة ... روّيتها في مدحكم وارتجالها
وما كنت أخشى مدة الدهر أن أرى ... تميد بي الدنيا وأنتم جبالها[٢٩]

ولم يتوفر لنا غير هذين النصين في مديحه، وهما ـ كما قلنا ـ لا يتناسبان والمكانة التي كان يشغلها المترجم له، ولعلي أرجع سبب اختفاء نصوص مدحية أخرى قيلت فيه إلى النهاية الحزينة المؤلمة التي اختتمت بها حياته.

على كل حال فإن ابن عطية لم يتحدد دوره في عهد الموحدين بوظيفة الكتابة والوزارة بل كلف بمهمّات أخرى كبيرة وخطيرة، فقد شارك في فتح بجاية سنة ٥٤٧هـ[٣٠] وبخطه وأسلوبه وصف فتحها برسالة «أبدع فيها غاية الإبداع، وفي شرح هذا الفتح أبهج القلوب والأسماع، وبعث بها إلى سائر الأصقاع»[٣١].

كما أشرف على القضاء على فتنة أخوي المهدي بن تومرت حينما ثارا في فاس ودخلا مراكش فقتلا عاملها عمر بن تفراكين، ولقد أبلى ابن عطية آنذاك بلاء حسنا حتى تمكن من إخماد الثورة وتكبيل زعيميها.. ومهد الأمور بعد ذلك لوصول الخليفة الموحدي إلى مراكش[٣٢].

وكانت له مشاركات بارزات، ودور فاعل وخطير في الحملات التي قام بها جيش الموحدين في الأندلس، فعلى يديه تمّ فتح المرية

واستنزال النصارى المتحصنين فيها بالأمان صلحاً على العهد، بحسن محاولته[٣٣]، بعد أن حوصرت لفترة طويلة من قبل الشيخ أبي حفص، ثم بعد ذلك، وبأمر من الخليفة عبد المؤمن لازم أبا يعقوب بن عبد المؤمن بعد تقديمه على إشبيلية، فتوجه معه ـ بعد انتهاء فتنة المرية ـ نحو إشبيلية لمنازلة الثائر بها علي الوهيبي بداية عام ٥٥٢هـ[٣٤]، وحينما توجه أبو سعيد بن عبد المؤمن لمنازلة النصارى في غرناطة وجه إليه الخليفة عبد المؤمن «الكبير أبا جعفر بن عطية صحبة السيد أبي يعقوب ابنه، فلحق به واتصل الحصار شهوراً سبعة، وبُذل الأمنُ لمن كان بها وعادت إلى ملكة الإسلام، وانصرف الوزير أبو جعفر صحبة السيد أبي يعقوب إلى إشبيلية»[٣٥].

وهكذا نجد أن دور ابن عطية السياسي قد توسع فغدا يشارك في الأعمال الحربية والعسكرية مشاركة فاعلة ومؤثرة، فكان مقدماً وذا مكانة يحسب حسابها، فيصفه ابن الخطيب، في النص السابق، بلقب «الكبير» وفي حصار المرية يكون المفاوض باسم الدولة لحل الصعوبات العويصة مع المتحصنين من النصارى.

ولكن لم تستمرّ هذه المكانة وتلك المنزلة، فقد عدا عليه الدّهر وقلب له ظهر المجن، وبدلت الأقدار سعادته شقاء، ورخاءه محنة ونكدا، «فطولب عند الخليفة عبد المؤمن فأمضى عليه حكم ما رآه من الرأي في سلطانه، بحيث لم يجب استغاثته إلا عواء الذئاب، أو صدى تتسعر عليه نار الاكتئاب فرويت الأرض من دمه»[٣٦]، ومن متابعة المصادر التي تعرضت لنهاية ابن عطية يقف القارىء على جملة أسباب قد تكون أو يكون بعضها دافعاً لتبدل الخليفة وتغيره على وزيره وكاتبه، ومعاقبته بمثل تلك القسوة التي عوقب بها. وتلك العوامل والأسباب التي دفعت إلى نكبة ابن عطية هي:

١ ـ إفشاؤه سرّاً أفضى إليه به الخليفة[٣٧]، وكان ذلك السرّ يتعلق بحياة يحيى بن أبي بكر بن يوسف بن تاشفين المعروف بابن الصحراوية وهو أخو زوجته. مما أغضب الخليفة فأمر بتقييد يحيى وسجنه إلى أن مات، وأمر بقتل الثاني على الطريقة التي سنتعرض لها.

٢ ـ تقريبه للمرابطين، وتعاطفه معهم، واتهامه باصطناع العدد الكثير منهم وانتشالهم من خمولهم[٣٨]. ولم يكتف بذلك بل تزوج ابنة أحد زعمائهم، فقد ذكر المراكشي في المعجب أن ابن عطية كانت عنده بنت أبي بكر بن يوسف بن تاشفين التي تعرف ببنت الصحراوية، وهي أخت يحيى بن أبي بكر فارس المرابطين المشهور عندهم والمعروف ببلائه ومقاومته لحركة الموحدين في تلمسان وفي فاس وغيرهما[٣٩].

٣ ـ كثرة الوشاة والحساد، فقد مرّ بنا ما وصل إليه ابن عطية من مكانة لدى الخليفة ومن سلطات واسعة لا حدود لها تجمع بين الكتابة والوزارة، ومن يكون بهذه المنزلة لا يخلو من الحساد والمغرضين والطامعين، ولقد خلا الجو لأولئك الأعداء عندما توجه ابن عطية إلى الأندلس في مهمة رسمية دامت شهوراً، «فوجدوا السبيل إلى التدبير عليه، والسعي به، حتى أوغروا صدر الخليفة، فاستوزر عبد المؤمن بن عبد السلام بن محمد الكومي، وانبرى ـ أي عبد السلام ـ لمطالبة ابن عطية، وجدّ في التماس عوراته، وتشنيع سقطاته وأغرى به صنايعه، وشحن عليه حاشيته، فبروا وراشوا وانقلبوا»[٤٠]، ومما زاد في الطين بلة أبيات نظمها مروان بن عبد العزيز «طليق ابن عطية، ومسترَق اصطناعه»[٤١] كما يقول عنه ابن الخطيب، وهو ممن أحسن

إليهم ابن عطية وخلّصه من سجنه في ميورقة، وكان هذا الشعر الذي نظمه فيه وألقاه في مجلس الخليفة يحرض فيه على قتله والإيقاع به[٤٢] من أقوى أسباب نكبته، ومن أهم دوافع قتله وفنائه[٤٣] وهذه الأبيات هي[٤٤]:

قل للإمام أدام الله مدته ... قولاً تبين لذي لب حقائقه
إن الزراجين قوم قد وترتهم ... وطالب الثأر لم تؤمن بوائقه
وللوزير إلى آرائهم ميل ... لذاك ما كثرت فيهم علائقه
فبادر الحزم في إطفاء نورهم ... فربما عاق عن أمر عوائقه
الله يعلم أني ناصح لكم ... والحق أبلج لا تخفى طرائقه
هم العدو ومن والاهم كهم ... فاحذر عدوك واحذر من يصادقه

وفي الأبيات تأكيد لما كان يتهم به ابن عطية من ميل إلى اللمتونيين وتعاطف معهم.

هذه الأسباب منفردة أو مجتمعة دفعت الأمور لغير صالحه، وأوغرت صدر الخليفة عليه، وأثارت غضبه، فتغير حبه كرها، ورفعته انحطاطاً وسفلى.

«فحجب عند قدومه، ثم قيد إلى المسجد... حاسر العمامة»(٤٥)، ثم سجن هو وأخوه أبو عقيل عطية، وبعد معاناة وعذابات مريرات نفذ الأمر بقتلهما، «فأخرجا من سجنهما وحملا إلى جبل (درن) وقتلا بموضع تاجموت قرب الملاّحة، وذلك في التاسع والعشرين لصفر من سنة ثلاث وخمسين وخمسمائة»[٤٦]، وهكذا انتهت حياة هذا الكاتب الأديب الوزير نهاية مؤلمة قاسية، وإذا كنا نتلمس أسباب قتله فإنه يصعب معرفة دوافع قتل أخيه عطية سوى رابطة الأخوة التي تجمع بين الاثنين. وفي فترة الاعتقال صدرت عن ابن عطية لطايف الأدب من

نظم ونثر ولكن سيف القدر أمضى فلم تنجع ولم تدفع، ومن تلك المأثورات التي نفثت عنه أيام محنته أبيات نونية يقول في بعضها:

عطفاً علينا أمير المؤمنين فقد ... بان العزاء لفرط البثّ والحزن[٤٧]
قد أغرقتنا ذنوب كلها لجج ... وعطفة منكم أنجى لي من السفن
من جاء عندكم يسعى على ثقة ... بنصره لم يخف بطشاً من الزمن
أنتم بذلتم حياة الخلق كلهم ... من دون منٍّ عليهم لا ولا ثمن
ونحن من بعض من أحيت مكارمكم ... تلك الحياتين من نفس ومن بَدَن
وصبية كفراخ الورق من صغر ... لم يألفوا النوح في فرع ولا فنن
قد أوجدتهم أياد منك سابغة ... والكلّ لولاك لم يوجد ولم يكن

وفي النثر كتب رسالته الرقيقة المؤثرة في الاستعطاف، التي حذا فيها حذو ابن زيدون في رسالته الجدّية، وسلك مسلكه، وقد كتبها عندما اصطحبهما أمير المؤمنين - هو وأخوه - مكبلين في حال ثقاف لزيارة قبر المهدي بن تومرت وفيها يقول «تالله لو أحاطت بي كل خطيئة، ولم تنفك نفسي عن الخيرات بطيئة، حتى سخرت بمن في الوجود، وأنفت لآدم من السجود، وقلت إن الله تعالى لم يوح في الفلك لنوح، وبَريت لقرار ثمود نبلا، وأبرمت لحطب نار الخليل حبلا... ثم أتيت حضرة المعلوم لائذا، وبقبر الإمام المهدي عائذا، لقد آن لمقالتي أن تسمع، وتغفر لي هذه الخطيئات أجمع، مع أني مقترف وبالذنب معترف»[٤٨].

وهذه الرسالة على ما فيها من توسل، ومن مغالاة ومن ترجّ وتذلل لم ترقق قلب أمير المؤمنين ولم تخفف من العقاب، فكانت صرخة في واد، وصوتاً محشرجاً لم يجد أذناً تصغي ولا قلباً يعي، فلم ينل أمنيته ولم يحقق غايته.

وبعد مقتله قيل إن عبد المؤمن ندم على قتله وبكى عليه بالدموع(٤٩)، وقال متحسراً «ذهب ابن عطية وذهب الأدب معه»(٥٠).

هذه هي حياة ابن عطية، بل هذه صفحات موجزة مما سجلته كتب التراث عن هذا الأديب الناثر، وهي في الحق تمثل صفحة من حياة دولة الموحدين السياسية وما كانت تعج به قصورهم من حسد وفتن وما تحاك بها من مؤامرات تطيح برؤوس وأعناق.

أما حياته في جانبها الاجتماعي والعائلي فلا يعرف منها سوى نتف قليلة، وكل الذي نعرفه أن والده قد قتل على يدي عبد المؤمن(٥١) وأنه كان متزوجاً من بنت أحد زعماء المرابطين، المدعوة «بنت الصحراوية»(٥٢) وأن لديه أبناءً نستدل عليهم من قوله في أحد أبيات نونيته السابقة:

وصبيــة كفــراخ الــورق من صغــر لم يـألفوا النـوح في فـرع ولا فنن

وهي إشارة إلى مجموعة عيال، والمقري يذكر أن هذه القصيدة كان قد بعثها ابن عطية مع ابن له صغير إلى الخليفة أمير المؤمنين(٥٣)، ويذكر المراكشي في المعجب أن لأبي جعفر أحمد بن عطية حفيداً يدعى «أبا القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أبي جعفر» وكان فقيهاً متفنناً(٥٤)، وعلى كل حال فإننا لا نملك أخباراً أو تفاصيل عن حياته الخاصة سوى هذه النتف التي لا تغني ولا تبلّ. وهكذا انتهت حياة ابن عطية وهو ما يزال في ذروة عطائه ونضوجه وانطوت صفحته على عمر لم يتجاوز السادسة والثلاثين فقد كان مولده سنة ٥١٧هـ. أما أخوه عطية فقد قتل وعمره ٢٣ سنة(٥٥).

وفي خاتمة حياة هذا الرجل ينقل ابن عذاري المراكشي عن الرواة الثقات «أنه لم يبلغ مبلغ ابن عطية أحد من الكتاب ولا الوزراء

المتقدمين في جده ومجده وكتابته وفصاحته ونصحه وخدمته وسلوكه طرق المكارم واجتنابه للمحارم والتذاذه بقضاء المسائل وتلطفه في توصيل الرغباء من مضطر وسائل»[٥٦].

أما المقري فيشبه نهايته ومصيره بنهاية ابن الخطيب ومصيره حيث يقول عن ابن عطية «وبالجملة فالرجل كان نسيج وحده، رحمه الله تعالى وسامحه، وقضية لسان الدين تشبه قضيته، وكلاهما قد ذاق من الذلّ بعد العزّ غصته، وبدل الدهر نصيبه من الوزارة وحصّته، بعد أن اقتعد ذِروة الأمر ومِنصّته»[٥٧].

أدبــــه:

دخل أبو جعفر أحمد بن عطية ديوان الأدباء بفضل رسائله النثرية التي كتبها عن مخدومه عبد المؤمن الموحدي منذ أن فتحت أمامه أبواب القصر الخلافي في مراكش، ولم يعرف عنه غير النثر من نتاج أدبي سوى قصيدته النونية في استعطاف الخليفة عندما غضب عليه وأودعه السجن، وهي القصيدة التي كانت صرخة في واد أو نفخة في رماد ـ كما يقولون ـ فلم تحقق غرضها، ولم تُنجِ صاحبها من القدر المحتوم، والأجل المكتوب، وقد سبق أن أشرنا إليها فيما مضى من صفحات[٥٨]، كما أوثر عنه بيتان رقيقان من الشعر قالهما في السجن وهما:

أنوح على نفسي أم انتظر الصفحا ... فقد آن أن تنسى الذنوب وأن تمحى[٥٩]
وها أنا في ليل من السّخط حائر ... ولا أهتدي حتى أرى للرضى صُبحا

والشعر وليد المحن، تفجّره الأزمات والمواقف الصعبة، وأديبنا ابن عطية الذي عانى الكتابة فترة طويلة من الزمن يدرك أن للشعر خصوصية وتأثيراً في النفوس قد لا يحققهما النثر مهما رقّ ولان

وعذب، فامتطى الشعر على ندرة امتطائه وقلة ممارسته إياه، فأبدى تمكنا من صهوته وقدرة على معالجته وتطويعه لأداء غرضه، ولكن النونية هي بيضة الديك التي لم تتكرر، فقد عاجله الحين، كما سبق توضيحه.

وعلى كل حال فإننا لن نقف عند أبياته الشعرية، ولا نتعرض لها في دراستنا لأدبه، وإنما سنفصل القول في نثره وما كتبه من رسائل ذاتية أو ديوانية للتعرف إلى مكانته الأدبية وقدراته في هذا المجال الذي هو، في الحقيقة، ميدانه الرئيس وحلبته التي برّز فيها، ونال بسببه حظوة كبيرة ومكانة رفيعة استحقهما عن جدارة.

رسائلــــه:

توفرت لدينا مجموعة من رسائله ـ هي ليست كل نتاجه كما هو واضح من النصوص ـ ولكنها تمثل قيمة أدبية يمكن الركون إليها في دراسة نثر ابن عطية وتقويم مكانته الأدبية من خلالها، وعند الرجوع إلى تلك الرسائل يتضح أنها جميعاً من المراسلات الديوانية وليس فيها غير قطعة واحدة في غرض الاستعطاف، كتبت إلى السلطان ولم تصدر عنه، كما هو الحال في المراسلات الأخرى، فهي تتعلق بسبب بالمكاتبات السلطانية وإن لم تندرج تحت لوائها، ومن باب التجوز أن نتعرض لها ونقف عندها لما تستحقه من عناية ولما تقوم عليه من عناصر عاطفية وإنسانية قد لا تتوافر في نتاجه الرسمي ـ الذي سنفصل القول فيه فيما بعد.

رسالته الاستعطافية:

من خلال نظرة فاحصة في رسالته الاستعطافية التي كانت بحق وليدة ظرف ألمّ به، ومحنة أصابته، والتي وجهها إلى وليّه ومخدومه

أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي يلتمس فيها العفو والغفران ويستعطف فؤاده، ويستدرّ صفحه، والنص قطعة من رسالة لم تصل إلينا كاملة فهي مبتورة المقدمة خالية من اسم من وجهت إليه عاطلة من الرسوم المعروفة والمعهودة على عهدهم في كتابة الرسائل، ولكننا نعرف من حشو الرسالة أنها موجهة إلى الخليفة عبد المؤمن وأنها كتبت إبّان محنة ابن عطية وفي ذروة غضب الخليفة عليه، وأنها اقترنت بزيارة أمير المؤمنين قبر الإمام المهدي بن تومرت، وكان الخليفة قد استصحبه ـ وأخاه أبا عقيل عطية ـ معه منكوبين بحال ثقاف(٦٠). ولكن هذه الرسالة، بما أنها وليدة المعاناة وحصيلة التجربة الشخصية، تمتاز بخاصية وجدانية ذاتية، تعبر عن نفسية أزعجها شبح الموت، وهزهز من رصانتها وقوتها هزّات القيود وأصوات الأصفاد وهي تختضّ مع كل حركة أو نقلة يقوم بها ـ هو وأخوه ـ في مكوثهما أو تنقلهما. فلا غرابة أن نلمس مثل هذه المغالاة في رسالته، وهذا التذلل في طلب العفو واستدرار الشفقة، وهذا الحشد من ذكر جسام الذنوب التي سجلها فكأنه يقول: إنه لو اقترف كبار الجرائم وجسام الذنوب كالتي ارتكبها عصاة التاريخ وعتاته ومتمردوه فكانت وصمات سوداً على جبين مرتكبيها، لم تمحها الأيام ولا الدهور ثم كان له أن يلجأ إلى قبر الإمام المعلوم المهدي المعصوم لنال الشفاعة والمغفرة والعفو. فكيف به، وهو لم يقترف ذنباً ولا جرماً.

وعلى كل حال، فإن الرسالة أو المتبقي منها، تنمّ عن ثقافة واسعة كان يمتلكها أديبنا، تسترفد التاريخ والأديان بشكل خاص في تدعيم غرضه وتعزيز ما يهدف إليه من توصل إلى نتائج هي في محصلتها انتزاع العفو والغفران من الخليفة. ولا تغرب عن بالنا، ونحن نقرأ سطوراً من الرسالة، رسالة ابن زيدون الجدية التي كتبها،

هو الآخر في السجن موجهة إلى أبي الحزم بن جهور(٦١)، بل إن الرسالتين تلتقيان في أكثر من فكرة، ففي كلتيهما نجد فكرة تمرد إبليس وتكبره عن السجود لآدم، وعدم طاعة أمر الله في ذلك تقف على رأس الكبائر، يقول ابن زيدون: «وما أراني لو أني أمرت بالسجود لآدم فأبيت واستكبرت»(٦٢) والفكرة نفسها تتردد في قول ابن عطية «تالله لو احاطت بي كل خطيئة.. حتى سخرت بمن في الوجود، وانفت لآدم من السجود»(٦٣)، وبعد نص ابن زيدون السابق مباشرة يأتي تمرد ابن نوح على أبيه وامتناعه عن الركوب معه في السفينة، وهو ذنب كبير آخر اقترفه إنسان بحق والده، وجحود ابن لأب كان يدعوه إلى الخير والنجاة فيقول ابن زيدون «وقال لي نوح: «اركب معنا» فقلت «سآوي إلى جبل يعصمني من الماء» وفي نص ابن عطية يأتي ذكر نوح هو الآخر مباشرة بعد ذكر عصيان إبليس لأمر الله في السجود لآدم. ولكن ابن عطية لم يذكر جحود ابن نوح وعصيانه لوالده وإنما ذكر ما هو أعظم وأكبر من ذلك وهو ذنب من ينكر إيحاء الله تعالى لنوح ببناء الفلك وهذا بحد ذاته كفر جسيم يقول ابن عطية «وقلت -: إن الله تعالى لم يُوحِ في الفلك لنوح».

وجاء في الرسالة الجدية قوله «.. وزعمت أن بيعة أبي بكر كانت فلتة»، والفكرة نفسها تأخذ ثوباً آخر في قول ابن عطيّة «.. وقلت: إنّ بيعة السقيفة لا توجب إمامة خليفة».

وعندما يقول ابن زيدون «... وضحيتُ بالأشمط الذي عنوان السجود به» ويقصد بالأشمط عثمان بن عفّان.. وقصة مقتله، فإن ابن عطية يكررها مستخدماً اللفظ نفسه (الأشمط) حيث يقول في رسالته «... واعتقلت من حصار الدار وقتل أشمطها بشعبة...» وفي رسالة ابن زيدون إشارة إلى قتل علي بن أبي طالب بيد عبد الرحمن بن

ملجم، فيأخذ ابن عطية الحدث نفسه فيشير إليه بقوله «وغادرت الوجه من الهامة خضيباً»، والرسالتان تلتقيان في الجو العام الذي يسودهما وطريقة البناء فهما تعتمدان أصلاً على مقدمات تحشد الذنوب وكبائر الأعمال لتصل بعد ذلك إلى أن كاتب الرسالة الذي هو ابن زيدون في الأولى ثم ابن عطية في الثانية لو اقترف هذه الذنوب كلها أو بعضها ثم طلب العفو والمغفرة من سيده لنالهما ولحصل عليهما.

فابن عطية في رسالته كان يحذو حذو ابن زيدون وعلى نسقه يبني حتى «ليخيل إلى الأديب - من أول وهلة - أنها قطعة منها أو خلاصة عنها»[٦٤]، وهو لا يبعد أن يكون مطلعاً عليها بل حافظاً لها متأثراً بها، ولكن ابن عطية كان في رسالته أكثر ليونة وحسن جرس وسجع.

وقبل أن ننتهي من هذه القطعة النثرية نود أن نشير إلى أن بعض المصادر أوردتها مستقلة عن الشعر وبعضها الآخر جاء بها مسبوقة بأبياته النونية في الاستعطاف[٦٥]، التي سبق أن أشرنا إليها، والنصان - النثر والشعر - في كل الأحوال يعالجان موضوعاً واحداً وغرضاً واحداً ويهدفان إلى مرمى واحد، وقد صدرا عن فؤاد مكلوم ورجل مظلوم يمرّ في ظرف قاهر قاس. فالنصان إن لم يكونا رسالة واحدة فهما بحكم النص الواحد حيث يكمل أحدهما الآخر.

رسائله الديوانية:

يعد كتاب «مجموع رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية» الذي اعتنى بإصداره الأستاذ. إ. ليفي بروفنسال من أهم المصادر وأغناها في النثر الديواني الموحدي حيث ضمّ الكتاب سبعاً وثلاثين رسالة ديوانية، ولكنه يعدّ أكثر أهمية فيما يتعلق بنثر أديبنا ابن عطية فقد اشتمل الكتاب على ست عشرة رسالة نسبت إلى المترجَم له.

ومن خلال تدقيق تلك المجموعة من الرسائل يتضح للمدقق أن بعض تلك الرسائل التي نسبت إليه ليست في الحقيقة له، فقد جاءت الرسالة العاشرة حسب ترتيب الناشر ممهّدا لها بما نصه «لعلها من إنشاء الكاتب أبي جعفر بن عطية»(٦٦) وهذا القول يشعر بالشك في نسبتها إلى كاتبنا، وقد وردت الرسالة نفسها كاملة في كتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي دون ذكر أو إشارة إلى كاتبها(٦٧)، ولكننا نرجح كونها له وذلك لاعتبارات عديدة منها أنها كتبت بتاريخ السادس عشر من جمادى الآخرة سنة ثمان وأربعين وخمسمائة(٦٨)، ولم يكن في هذا التاريخ كاتب للخليفة عبد المؤمن سوى صاحبنا، بل كان في هذه الفترة يعيش أوج عزّه، وزهو مكانته، ثم إن الرسالة من حيث الرسوم والتدرج الشكلي في مقدمتها وحشوها وخاتمتها تتفق مع رسائله الأخرى، وكذلك الأسلوب والصياغة وبناء العبارة كلها تشير إلى طريقته وتقترب من قلمه وصياغته.

ومثلها جاءت الرسالة الحادية عشرة مجهولة النسبة، لأنها جاءت مبتورة الرأس فلم يعرف كاتبها ولا اسم المرسل ولا تاريخ كتابتها، ولكن السياق يظهر أنها كتبت عن أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي إلى جهة ما من بلاد الموحدين يخبرهم فيها بثورة أخوي المهدي بمراكش(٦٩)، وما حلّ بهما وبأنصارهما من عقاب. وقد أشارت الرسالة إلى أن الموحدين قد قبضوا على الشقيين المذكورين، ولكونهما يتصلان بالإمام المهدي المعصوم برحم فقد حكم عليهما بالبقاء الإجباري في مدينة مراكش ثم بعدها سرّحا «واختير لهما سُكنى فاس - حرسها الله - بجميع أهليهما وبنيهما لينزلوا بقرارتها خير منزل»(٧٠) ولكنهما ما لبثا - حينما شعرا أن الفرصة مواتية لهما - أن ثارا وأيدهما خلق من فاس ثم توجها مع مؤازريهما إلى مراكش فقتلا عاملها

الشيخ أبا حفص عمر بن تفراجين[٧١]، ولكن أمرهما لم يطل فقد تمكن الموحدون من القضاء على ثورتهما وحزّ رأسيهما ورؤوس الفتنة من أنصارهما[٧٢]. وعند تتبع أخبار ثورة أخوي المهدي في كتاب البيان المغرب نجد أن تفاصيل خروجهما عن طاعة عبد المؤمن مذكورة، كما روتها الرسالة وقد أشار المراكشي إلى أن الخليفة وجه ابن عطية إلى الثائرين فكان له دور متميز ومؤثر في القضاء على الثورة المذكورة[٧٣]، وكان ذلك في ذي القعدة عام ثمانية وأربعين وخمسمائة[٧٤]. وبعد القضاء على الناكثين ودخول الخليفة مراكش أمر الوزير الكاتب أبا جعفر بن عطية بالكتب إلى جميع البلدان، فكتب بما لا يجال معه من الفصاحة والبلاغة في ميدان[٧٥].

وتأسيساً على ما سبق من أحداث تاريخية، ومن توافق بين ما جاء في الرسالة وما جاء في البيان المغرب، وفي غيره من المصادر ومما صرح به المراكشي من أن الخليفة أمر أديبنا بالكتابة في الحدث المذكور إلى البلدان يتحقق لدينا أن الرسالة المذكورة هي من إنشاء ابن عطية.

ووردت الرسالة التاسعة عشرة منسوبة إليه، ولكن تاريخ كتابتها يشير إلى أنها كتبت بعد وفاة ابن عطية حيث ذكر أن تاريخها في ذي القعدة سنة أربع وخمسين وخمسمائة[٧٦]، وهي وإن كانت تحذو حذو رسائله الأخرى من حيث الشكل والرسم فإنّ الأحداث التي تتحدث عنها الرسالة تؤيد أنها كتبت بعد وفاته، فقد ورد ذكر لحصار المهدية ـ ودعاء الكاتب بأن ييسر الله فتح هذه المدينة، حيث قال «فإننا كتبناه إليكم. . . بظاهر المهدية ـ فتحها الله»[٧٧] أي أنها لا تزال قيد الحصار.

وكذلك أشارت الرسالة إلى أمر الخليفة عبد المؤمن بن علي باختطاط مدينة بجبل طارق[٧٨]، وفي ختامها يسير إلى فتح (قفصة)

ومخاطبة عرب قابس[٧٩]، وعند الرجوع إلى هذه الأحداث يتأكد لدينا أنها كتبت في التاريخ الذي ذكرته الرسالة في ذيلها، فقد ورد في كتاب المن بالإمامة أن الخليفة عبد المؤمن قد بعث بكتابين إلى إشبيلية مبشرين بالفتوح أحدهما مؤرخ في الثاني من ذي الحجة من عام أربعة وخمسين وخمسمائة وقد كتب بظاهر المهدية[٨٠]، وأعتقد أن هذه الرسالة التي لم يحدد ابن صاحب الصلاة نصها هي رسالة أخرى بعثها الخليفة من ظاهر المهدية أثناء حصاره لهذه المدينة التي تمّ فتحها فيما بعد - وكما ورد في الخطاب الثاني الموجه إلى إشبيلية أيضاً - بتاريخ عاشوراء من عام خمسة وخمسين وخمسمائة[٨١]، كما أن ابن صاحب الصلاة يشير إلى صدور كتاب من الخليفة إلى إشبيلية أيضاً بتاريخ ربيع الأول من عام خمسة وخمسين وخمسمائة يتضمن الإشارة إلى فتح قفصة[٨٢]. ومخاطبة عرب قابس بني سليم بالتوحيد وطلب الأمان[٨٣]. ولا ننسى أن جواز الخليفة عبد المؤمن إلى الأندلس ونزوله جبل طارق بعد فتح المهدية كان في شهر ذي القعدة من عام خمسة وخمسين وخمسمائة[٨٤].

أي أن جوازه كان بعد أن أنجز السيد الأعلى أبو يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن ما أمره الخليفة به من بناء مدينة جبل طارق[٨٥]، وجميع هذه الأحداث تؤكد أن الرسالة المذكورة هي ليست لابن عطية وإنما لغيره من الكتاب ويرجح الدكتور التازي «أن منشئها أحد شخصين إما ابن المرخي أو القالمي فقد كانا معا منشئين في هذه الفترة[٨٦]، ولا يخلو ما في تاريخ تدوين الرسالة ومكان صدورها وما تذكره المصادر من تواريخ لوقوع الأحداث التي وردت فيها من اختلافات واختلاطات تحتاج إلى وقفة لتخريجها وتوضيحها، ولا نرى أن المجال هنا يسمح بمثل ذلك[٨٧].

ونسبت الرسالة الثالثة والعشرون من ترتيب الكتاب إلى ابن عطية وقد وصفها بروفنسال بأنها رسالة الفصول[٨٨]، والذي أثار شك نسبتها إليه أنها مؤرخة في ٣ ربيع الأول عام ٥٥٦هـ أي بعد وفاة ابن عطية بسنوات والرسالة في «إقامة الحدود وحفظ الشرائع وإظهار الحق بلزوم الواجبات»[٨٩]، وقد فصلت القول وأطالت في معالجة موضوعها الإصلاحي في «إحياء معالم السنة وإحكام أمراسها»[٩٠]، وليس في مضمونها ما يستدل على أنها له، لأن موضوعها عام وغير خاص، فالرسائل التي تناولت مثل هذه القضايا الدينية العامة كثيرة في فترة الموحدين، وفي كتاب نظم الجمان رسالة سميت أيضاً برسالة «الفصول» وهي منسوبة إلى ابن عطية ومضمونها يتناول الإصلاح والتوجيه، وأنها «جامعة لأنواع من الأوامر، الباقية فخراً لمن تفاخر، خلدت من مآثره ـ يعني عبد المؤمن ـ السُّنية، وأوامره السنية، ووصاياه الحكيمة، وآدابه العلمية، ما يقر معه بفضله كل سامع لها وآثر»[٩١] فالرسالتان تتشابهان من حيث المضمون والموضوع، ولكننا لا نؤيد نسبة الاثنتين إلى ابن عطية، وترجيحنا أن الرسالة الثانية هي له فقد جاء في حشوها أن تاريخ كتابتها هو السادس عشر من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة[٩٢] أي أنها كتبت في حياة ابن عطية كما أن تسميتها برسالة الفصول جاءت من نصّ في حشوها «.. فأمرُنا بجميع فصول كتابنا هذا إليكم ولسواكم شامل، وفي كافة أقطار الموحدين نافذ عامل»[٩٣]، وقد نبه محقق كتاب نظم الجمان[٩٤] إلى أن هذه الرسالة هي المقصودة بما ذكره عبد المؤمن في رسالته إلى طلبة صنهاجة تاسغرت عندما قال «وتصلكم طي كتابنا هذا نسخة كتاب خاطبنا بمثلها كل جهة من جهات الموحدين ـ وفقهم الله ـ فيما قرب وبعد، وحملناها من الوصايا ما نرجو أن يعين على أمر الله ويعضد،

ورأينا قضاءها إليكم لتنالوا من بركاتها ما تجدون أثره قريباً»[٩٥]، ويفهم من هذا النص أن رسالة الفصول كانت إعماماً من السلطة إلى جميع الجهات والأصقاع التي تخضع للموحدين ويؤكد هذا الفهم نص آخر ورد في البيان المغرب يقول «في سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة أمر أبو محمد عبد المؤمن بالكتب للبلدان لما استقر بمراكش مريحاً للنظر في مصالح المسلمين وقوام أمر الموحدين وكان رفع له أن المظالم قد ظهرت والقبالات* في الأسواق اشتهرت فكتب أبو جعفر بخطه عنه كتاباً إلى الطلبة والأشياخ والحفاظ يأمرهم فيه بالمعروف والنهي عن المنكر وعن سفك الدماء، . . . ووجه منه نسخا كثيرة إلى بلاد الأندلس والعدوة»[٩٦] وهو بذلك يعني ـ بلا شك ـ رسالة الفصول آنفة الذكر.

أما الرسالة التي أوردها بروفنسال في مجموعه وسماها وهماً برسالة الفصول فهي من النماذج التي حاكت أسلوب ابن عطية وطريقته وأفكاره أيضاً وسارت على منواله، ولكنها ليست له لما ورد في تاريخ كتابتها من صراحة ووضوح تشيران إلى أنها كتبت بعد وفاته. كما أن تسميتها برسالة الفصول وهم لا أساس له من الصحة.

ولقد غدت رسالة الفصول لابن عطية التي أشرنا إليها سابقاً، نموذجاً يحاكى من قبل الكتاب وخاصة حينما يكلفون بتدوين مراسلات في الموضوع ذاته، الذي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن النماذج التي جرت على مجراها ـ غير ما سبق ذكره ـ رسالة كتبها أبو الحسن بن عياش عن الخليفة يوسف بن عبد المؤمن في الثالث من شهر رمضان سنة ٥٦١هـ[٩٧].

وتأسيساً على ما سبق يكون لابن عطية أربع عشرة رسالة بعد استبعاد رسالتين له هما الرسالة التاسعة عشرة والرسالة الثالثة والعشرون من ترتيب بروفنسال.

وكتاب «مجموع رسائل موحدية» يعدّ بحق المصدر الأهم لنثر ابن عطية الديواني، بل هو المصدر الوحيد الذي يضم هذا العدد من رسائله. وليس فيما عداه سوى رسالة الفصول في كتاب نظم الجمان. أما الرسالة الواردة في كتاب «صبح الأعشى» وهي غير منسوبة إلى أحد فإنها نص الرسالة العاشرة ضمن كتاب مجموع رسائل موحدية التي رجحنا نسبتها إلى كاتبنا(٩٨).

ومن المؤسف أننا لم نجد في المصادر الأخرى التي تعرضت لابن عطية نثراً سوى رسالته الاستعطافية التي وجهها إلى عبد المؤمن ابن علي(٩٩)، ورسالته الماسية التي كتبها عن أبي حفص في موقعة وادي ماسة، والتي أورثته المجد(١٠٠)، أما عدا ذلك فإن مصادر أخرى كانت تكتفي بوصف ابن عطية بالأدب والكتابة وتغفل تثبيت أي شيء من نثره.

وسنبقى في أمل انجلاء بعض النصوص من كتاباته ورسائله القيمة من خلال اكتشاف ونشر مخطوطات تضم شيئاً من تراثه الثرّ والكثير، الذي يمثل فترة مهمة من تاريخ الموحدين.

رسوم رسائلـــه:

لما كان تكوين ابن عطية الثقافي والعلمي قد تمّ في العصر المرابطي فهو ـ بلا شك ـ متأثر بطريقتهم في الكتابة، ولكنه ومن خلال تحمله مسؤولية الكاتب الأول للخليفة لم يكتف بما تعلمه في العصر السابق، بل بدرت منه أساليب ورسوم جديدة متطورة عما هو عليه الحال في الرسائل الديوانية المرابطية، ولقد كان لمكاتباته وصيغ بناء رسائله تأثير كبير على جيل الكتاب الرسميين من بعده، حتى غدت سنناً يحذو حذوها الآخرون، مما سنتعرض له فيما بعد. وعلى كل حال

فإن الرسائل الديوانية ـ وكما هو معروف ـ كانت تتقيد بأساليب ورسوم معروفة تكاد أن تكون مقننة ثابتة، فهم ليس كما يذكر أحد الباحثين من أن الأندلسيين لم يحتفلوا بمطالع الرسائل وخواتيمها مثل احتفال المشارقة بها[١٠١] وقد أوردنا منها ستة أنماط في بحثنا عن المكاتبات الرسمية في عهد الموحدين، وثمانية أنماط للرسائل الموجهة من الأمراء والحكام والقضاة إلى الخلفاء[١٠٢]، وعند العودة إلى رسائل ابن عطية نجد أنها كانت كلها ـ سوى الرسالة الاستعطافية والماسية ـ من الرسائل الديوانية الرسمية التي صدرت من مركز الخلافة وبتوجيه من الخليفة نفسه، وعند التأمل في الرسم الذي اتبعه ابن عطية في بناء رسائله نلمس أنه كان يعتمد صيغة واحدة في إطارها العام مع اختلاف بسيط يحدث في ترتيب عناصرها ورسومها وهذه الصيغة تقوم على الشكل التالي[١٠٣]:

ـ أن تبتدىء الرسالة بالبسملة والصلاة على النبي محمد ﷺ، ثم يذكر لقب المكتوب عنه مقروناً بالدعاء له بما يليق بمقامه، وتأتي بعد ذلك بذكر اسم المكتوب إليه أو صفته وقد تشير إلى مكان الإقامة، ثم تأتي بما يناسبه من دعاء، وتعقبه بتحية الإسلام ثم بالبعدية[١٠٤]، فالحمد لله والصلاة على نبيه والسلام عليه، ثم الترضية على الإمام المعصوم المهدي المعلوم، ثم تنتقل بعدها إلى فقرة جديدة يبدأها الكاتب بقوله «وكتابنا هذا» أو ما يشبهه، مشفوعاً بالدعاء بمعنى الكتابة، ويذكر بعدها اسم الحضرة التي صدرت الرسالة عنه، ولا ينسى الدعاء للحضرة بما يناسب ويليق. . . وقد يسجل تاريخ كتابة الرسالة قبل أن يلج الموضوع الأساس للرسالة التي تختم عادة بتحية الإسلام. وخير مثال على هذه الصيغة رسالته المسماة برسالة الفصول التي جاء نصها كاملاً في كتاب نظم الجمان[١٠٥]، حيث جاءت

مقدمتها على الصورة التالية:
«بعد البسملة والصلاة:
من أمير المؤمنين أيده الله تعالى بنصره، وأمده بمعونته، إلى جميع الطلبة الذين بالأندلس ومن صحبهم من المشيخة والأعيان والكافة، وفقهم الله تعالى واستعملهم بما يرضاه.
سلام عليكم ورحمة الله وبركاته
أما بعد.
فالحمد لله، وهو اللطيف الكريم. . وعلى محمد نبيه المصطفى الصلاة المباركة والتسليم ولأمته المخلصة في عليين كتابها المرقوم والرضا عنْ الإمام المعصوم، المهدي المعلوم الذي بعثه رحمة للمؤمنين، . . . وكتابنا هذا . وكتب الله تعالى لكم كل رأفة ورحمة وسوغكم من اليمن والأمن أنعم نعمة، وجعلنا وإياكم فيمن قدم لدار قراره ونعمه - من الحضرة العلية بتينمّل - حرسها الله تعالى - في سادس عشر من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة، وقد وصَلْنا - والحمد لله - وجناح الرحمة مخفوض . . . إلخ»(١٠٦).

ومن الملاحظ أن هذه الرسالة هي الوحيدة التي ذكر ابن القطان أنها مبتدئة بالبسملة والصلاة على النبي أما بقية رسائله الديوانية فقد ابتدأت بذكر لقب المكتوب عنه الذي هو أمير المؤمنين.

وقد أشار القلقشندي في كتابه صبح الأعشى إلى هذا اللون من المراسلات وأوجزه بقوله «كان الرسم فيها أن يقال «من أمير المؤمنين فلان» ويدعى له بما يناسبه «إلى فلان. . .» ويدعى له بما يليق به، ثم يؤتى بالسلام ثم يؤتى بالبعدية والتحميد والصلاة على النبي محمد ﷺ والترضية عن الصحابة، ثم عن إمامهم المهدي، ثم يؤتى على المقصود ويختم بالسلام، والخطاب فيها بنون الجمع عن الخليفة وميم الجمع عن المكتوب إليه»(١٠٧).

وإذا كانت الرسالة السابقة موجهة إلى الطلبة بالأندلس ومن صحبهم من المشيخة والأعيان دون تخصيص فإن مكاتبات أخرى قد ورد اسم المكتوب إليه صراحة، كما في قوله من رسالة «من أمير المؤمنين . . . إلى الشيخ الفقيه القاضي أبي القاسم محمد بن الحاج . . .»[108].

أما تاريخ كتابة الرسالة فإننا نلاحظ أن ابن عطية كان يغفل ذلك في بعض مكاتباته[109]، ولكنه كان يورد التاريخ في حشو الرسالة في بعضها الآخر ـ وكما هو ملاحظ في رسالة الفصول التي سبق الاستشهاد بها أو أن يأتي به في ذيل الرسالة[110] والطريقة الأخيرة ظلت قائمة متبعة فترة طويلة بعده.

ويبدو أن ابن عطية قد استفاد مما كان معمولاً به من رسوم وصيغ إبّان عصر المرابطين، ونقله إلى الديوان الموحدي، وأضاف إليه رسوماً جديدة اقتضتها طبيعة المرحلة، وأوجدتها فلسفة العقيدة والسياسة الموحدتين، ويمكن تلخيص ذلك بما يأتي:

أ ـ من الرسوم التي نقلها ابن عطية عن المرابطين فسنّها في نهج المكاتبات الموحدية وأقرت من بعده فغدت أسلوباً موحدياً هي:

١ ـ ذكر اسم المكان الذي صدرت عنه الرسالة[111].

٢ ـ ذكر تاريخ كتابة الرسالة في حشو المكاتبة[112] وقد انتظم هذا الرسم عند ابن عطية في رسالة الفصول والرسالة الثالثة من المجموع فقط.

٣ ـ استهلال الموضوع الأساس للرسالة، بعد ذكر الرسوم التمهيدية التي تحدثنا عنها، بلفظ ـ كتابنا ـ[113]، وقد أضاف إليه ابن

عطية دعاء للمرسل إليه ـ مشتقاً من فعل الكتابة، بدلاً مما كان معمولاً به أيام المرابطين وهو الدعاء بشكل عام.

ب ـ أما الرسوم التي يعتبر ابن عطية سباقاً في إضافتها إلى رسوم المكاتبات الموحدية والتي غدت صيغاً معروفة يحذو حذوها الكتاب من بعده فهي:

١ ـ ذكر اسم المُرسِل.

٢ ـ ذكر اسم المرسل إليه.

٣ ـ تحية الإسلام ثم التحميد والبعدية.

٤ ـ الصلاة على الرسول ﷺ.

٥ ـ الترضية عن الإمام المعصوم المهدي المعلوم.

ومما سبق تتضح معالم الرسالة الديوانية في عصر الموحدين وتتحدد رسومها وعناصرها، وهي على كل حال معالم تجمع بين ما أخذ عن المرابطين وما أضيف إليه في بدايات عصر الموحدين، والفضل بجملته يعود إلى صنعة ابن عطية وابتكاراته، وقد طبعت الصبغة العطيوية، بشكل عام، مكاتبات الكتاب الديوانيين من بعده طوال عصر الموحدين، وإذا كانت هناك إضافات تذكر على رسائلهم الديوانية فهي لا تعدو أن تكون إضافات هامشية وغير جوهرية، ولا أعتقد أن مؤلف المعجب كان يقصد هذه الرسوم والصيغ التي اعتمدتها مكاتباتهم حينما تحدث عن أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عيّاش (ت ٦١٩هـ) كاتب الخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن وابنه محمد وابن ابنه يوسف بقوله «ولم يكتب لهم ـ أي للموحدين ـ منذ قام أمرهم مَن عرف طريقتهم وصبّ في قالبهم وجرى على مهيعهم، وأصاب ما في نفوسهم كأبي عبد الله بن

عياش هذا، فإن القوم لهم طريقه تخالف طريقة الكتاب، ثم جرى الكتاب بعده على أسلوبه وسلكوا مسلكه لما رأوا من استحسانهم لتلك الطريقة»[١١٤]، لأن ابن عطية كان أسبق منه إلى توظيف تلك الرسوم والصيغ في مكاتباته وأقدم في استعمالها[١١٥]، ولكني أرى أن المراكشي كان يقصد بمقولته السابقة شيئاً آخر. ولقد وهم أيضاً في الموضوع نفسه أحد الباحثين[١١٦] فجعل الفضل كلّه لابن عياش في تقعيد رسوم كتابة الرسائل الديوانية الموحدية، فالذي نعرفه أن ابن عياش هذا قد اعتمد الرسوم العطيوية نفسها ولكنه خفف رسائله من بعضها ولم يلغها أو يأتي ببدائل عنها[١١٧].

مضامين رسائله الموضوعية والفنية:

لقد أشرنا فيما مضى إلى المكانة الرفيعة التي حظي بها ابن عطية في بلاط الموحدين، والدرجة المرموقة التي نالها لدى أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي حتى غدا كاتبه ووزيره في آن واحد، وهما مكانة ودرجة لا يبلغهما أحد أو ينالهما محظوظ إلا إذا كانت لديه من المؤهلات العلمية والثقافية ومن المقومات الشخصية والذاتية، ما تعجب مخدومه وتستحوذ عليه، ويبدو أن ابن عطية كان جديراً بذلك، مؤهلاً لينال تلك الحظوة ويطول تلك الصهوة حتى «عدّ أول وزير للدولة الموحدية بالمعنى الصحيح، فألقيت إليه مقاليدها، فكان وزير حكمها بلا منازع، كما كان مستشارها في تسيير أمورها وتحريك دواليبها الإدارية»[١١٨]. وإذا كان كتاب الدواوين «حريصين على نوال رضا رؤسائهم وزيادة الحظوة لديهم متوسلين إلى ذلك بما يقدمونه من إبداع في مكاتباتهم، ومن قدرات على فهم ما يدور في خاطر السلطان أو الأمير أو المخدوم، وما يرغب في التعبير عنه وإيصاله إلى الآخرين ممن تكتب إليهم الرسائل»[١١٩]، فإن ابن عطية قد ساعدته

على ذلك مؤهلاته الذاتية وثقافته الواسعة ومعارفه الجمة إضافة إلى ما كان يتمتع به من حنكة ولباقة وذكاء وسرعة بديهة وكياسة وخلق سمح ومكارم، وقد ألمحنا إلى ذلك في حديثنا عن حياته، وإذا كنا هنا نريد أن نكتب عن جوانب رسائله الفنية فإن ذلك يقتضي الوقوف عند جملة النصوص التي أثرت عنه لنستخلص منها ما يكشف عن ومضات فنية رائعة أو صور بديعة ظريفة، صاغها قلمه المبدع وهو يكتب عن أمير المؤمنين إلى رعيته في موضوعات سياسية أو دينية أو اجتماعية.

ولقد كان ابن عطية مُعْجِباً في كلّ ما كتبه، لأنه ـ وأمثاله من كتاب الدواوين ـ يجاهدون من أجل الوصول إلى تقدير مخدومهم وإثارة إعجابه بما يكتبون «ولذا فإننا نقدر أن الرسائل الرسمية قمة في الجودة الفنية. لأن منشئها يوظف كل قدزاته الفنية والعلمية والثقافية وما يمتلكه من معارف لإخراج رسائله في أبهى رونق وأحسن شكل، والطف لفظ وأعمق معنى وأوضح دلالة لتثير أولاً دهشة مولاه، ولينتزع، ثانياً، إعجاب المجلس الذي ينصت إلى تلك الرسائل سواء في الحضرة التي تكتب فيها أو الحضرة التي تكتب إليها.»[١٢٠] فكانت رسائله بحق مشتملة على قدر كبير من الصنعة والعناية متوشحة بالمحسنات البلاغية، والرونق الشكلي الذي يضفي عليها جمالية مميزة، ولكن مثل هذه الرسائل الديوانية لا يمكن وصفها بصدق التعبير ولا بعفوية التدفق لأنها لا تصدر عن وجدان كاتبها أو تنقل عواطفه وأحاسيسه الذاتية، فهي تكتب عادة عن غيره ولأنها تتناول موضوعات لا تصح فيها العواطف والانفعالات، ولا تكمن فيها المشاعر أو الوجدانات، فهي غالباً ما تكون في مجالات الوعظ والإرشاد والنصيحة أو مجالات التهديد والوعيد أو الإخبار عن حدث أو خطب من حرب أو فتح أو غيرهما.

وعلى كل حال فإن ابن عطية يعد «مؤسس الترسل السلطاني في دولة الموحدين بل حتى لما بعدها من الدول المتعاقبة»[١٢١]، وكان أسلوبه بليغاً سهل المأخذ منقاد القريحة سيال الطبع»[١٢٢] يستند فيه إلى قاعدة عريضة تقوم على ما يمتلكه من ثقافة متنوعة ومن خبرة وتجربة وباع في ميدان الأدب اكتسبها عن أبيه الذي كان يشتغل في صنعة الكتابة الديوانية من قبل[١٢٣]، وفي دراسة مضامين رسائله لا بد أن نقف عند موضوعاتها وفنونها وما ارتكزت عليه من ثقافة دينية أو تاريخية أو بلاغية أسلوبية وهو ما سنفصل القول فيه:

أ ـ موضوعات رسائله:

تدور موضوعات رسائله في مجالات محددة بحكم طبيعة الهدف الذي تكتب من أجله الرسالة، فما دامت الرسائل السلطانية تصدر عادة عن مركز الخلافة أو توجه إليه فمن البدهي أن تحتوي على ما يخص السياسة والحكم والتوجيه ومخاطبة الرعية، وأن تعالج قضايا تهمّ الخليفة أو الحاكم.

ومن نظرة إلى رسائل ابن عطية نجد أن رسالته الماسية التي بعثها عن أبي حفص من وادي ماسة إلى الخليفة عبد المؤمن كانت تحمل البشرى بالنصر على الثائر الماسي المدعي للهداية (محمد بن عبد الله ابن هود) ومصرعه والقضاء على ثورته، وفي الموضوع ذاته كانت رسالته الخامسة حسب ترتيب بروفنسال في كتابه مجموع رسائل موحدية، وهي في الحق موجهة إلى طلبة سبتة يخبرهم ـ على لسان الخليفة ـ بوصول كتابهم عن غزوة أسطولهم على النصارى بمدينة المرية. وفيها تلخيص لما وقع بين المسلمين والنصارى في البحر من قتال عنيف، والإشادة ببطولة المقاتلين المسلمين، ثم حمد لله وشكر له على هذا الفتح...

ويأتي بإشارات إلى أمور أخرى تطرقت إليها رسالة طلبة سبتة الموجهة إلى الخليفة عبد المؤمن.

وكانت الرسالة التاسعة من المجموع نفسه تتحدث عن غزوة الموحدين في البلاد الشرقية وظفرهم على الأعراب بناحية سطيف ويقصد بهم قبائل بني هلال.. «واستمر القتل فيهم والاتباع لهم من أول ذلك اليوم المبارك إلى آخره ولم يسر الموحدون فيه - على ما ذكروه - إلا بين إبل راتعة وسائمة، وخدور على عمدتها منصوبة قائمة... حيّ إلى جنب حي وشيء متصل بشيء مسيرة أربعين أو خمسين من الأميال. فبأعداء الله ما بهم من قتل مفن، وانهزام مبعد وحمام مدن،... غشيتهم تلك الفواشي الغوافر، فذل لها المأمور منهم والآمر، وحاق الويل بهلال بني عامر...»(١٢٤).

وتضمنت رسالته الحادية عشرة من المجموع المذكور إخبار الولاة والشيوخ من الموحدين بالقضاء على ثورة أخوي المهدي (عبد العزيز وعيسى) بمراكش وما أنزل بهما وبأنصارهما من عقاب شديد(١٢٥) «وكان حكم الله فيهم حزّ رؤوسهم من أجسادها، وتصيير نفوسهم إلى سوء مصيرها ومهادها»(١٢٦).

أما رسالة الفصول فقد تضمنت قوانين العدل والسياسة والرياسة - كما يقول ابن عذاري(١٢٧)، وفيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتقيد بأحكام الدين، في معالجة بعض الخلل والمفاسد التي وصل خبرها إلى الخليفة من ذلك مثلاً: جرائم القتل من غير حق والاعتداء على المسلمين وسلب أموالهم، ومظالم بعض الولاة في ضرب الناس بالسياط وكذلك أمر الضرائب والمغارم والمكوس، وما يتعلق بتزويج المرأة المطلقة دون استبراء(١٢٨)، ومحاربة شرب الخمر ومراقبة مواضع بيع «الرُّب»(١٢٩) واعتصاره للتأكد من كونه لم يبلغ حدود التحريم. وتعرضت

أيضاً لما يقع فيه الرقاصون من حملة البريد من استغلال للناس «يحلون بأفنية الناس حلولاً شنيعاً يكلفونهم مؤناتهم تكليف المجرم»(١٣٠).

ثم تختتم الرسالة بالدعوة إلى معاملة الرعية بالشفقة والحنان والرفق والعدل.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الرسالة تأخذ أهميتها مما جاء فيها من إشارة صريحة إلى اتباع رسم جديد اعتمده الخليفة عبد المؤمن في مراسلاته وهو إثبات العلامة الموحدية بخط يد الخليفة نفسه فقد ذكرت الرسالة ما نصه «ولما كان هذا الأمر عندنا ـ وفقكم الله تعالى ـ أهم أمر وأوجبه وأحق ما أدناه الحق وقربه. . . رأينا أن نجعل في كتابنا هذا علامة بخط يدنا، وها هي قد رفعت الأشكال رفعاً بيّنا، وأرتكم فرط اهتبالنا حقّاً مبينا»(١٣١)، وقد أصبحت هذه العلامة إشارة مميزة إلى مراسلات الخلفاء من بعده. وفي عودة إلى موضوع الوعظ والإرشاد وتوجيه الحكام بالحفاظ على أحكام الدين والتمسك بقانون الإسلام في التعامل مع الرعية. . ودعوة الرعية إلى الالتزام بآداب الإسلام وتعاليمه وتجنب ما يغضب الله ورسوله، نلمس أن هذا الموضوع يستحوذ على معظم رسائله بشكل عام ولكنه ينفرد في بعض من رسائله بشكل خاص، مثلما هو في رسالة الفصول السابقة، ومن تلك المكاتبات التي عالجت الموضوع المذكور: رسالته الأولى ضمن ترتيب بروفنسال في مجموع رسائل موحدية والرسالة الثالثة التي تشير إلى رسالة طيها ـ هي أشبه بالإعمام على أقطار الدولة كافة ـ تحتوي على وصايا وتوجيهات. وإننا لنؤيد هنا ما ذهب إليه الدكتور محمود علي مكي من أن المطوي هو رسالة الفصول، لأن تاريخ كتابة الرسالة الثالثة كان بعيد كتابة الفصول بأحد عشر يوماً(١٣٢).

والموضوع مثله في الرسالة السادسة الموجهة إلى المشيخة بقرطبة، والرسالة الخامسة عشرة التي وجهها الخليفة إلى طلبة سبتة.

وقريب من الغرض السابق رسائل كتبت إلى بعض القبائل أو الأمراء الحاكمين ممن لم يستسلموا للموحدين وظلوا مجانبين للتعاون معهم أو الانضواء تحت لوائهم، تدعوهم على لسان الخليفة إلى الإيمان بدعوة الموحدين وتحبب إليهم تعاليمها وتكبر في نظرهم مؤسسها وقائدها الذي هو الإمام المهدي، وهذه الرسائل هي: الرسالة الرابعة في مجموع رسائل موحدية وقد وجهها أمير المؤمنين إلى الشيخ الأجل أبي زكريا يحيى بن علي يعني ابن غانية فقد جاء فيها في أمر المهدي ومكانته قوله «وهذا الأمر ـ وفقكم الله، هو أمر المهدي ـ رضي الله عنه ـ حقّ فتأمل، ومع معالمه الجلاء فلا ظنٌّ ولا تخيل، والمهدي ـ رضي الله عنه ـ قد بشر به النبي ـ ﷺ ـ في غير ما حديث، وظهرت علاماته وآياته في قديم مزامره وحديثها، ودلّ على اسمه وزمانه، وفعله ومكانه بأدلة رفعت الأشكال والتعسف، فأتى ـ رضي الله عنه ـ كما نعت النبي ـ عليه السلام ـ ووصف... إلخ»[١٣٣].

وقد تكرر الغرض نفسه في رسالته السابعة التي صدرت عن الخليفة إلى الشيوخ والأعيان وجميع من بقسنطينة، والرسالة العاشرة التي بعثها إلى الشيخ أبي عبد الله محمد بن سعد، يعني ابن مردنيش، حيث تضمنتا ـ كالسابقة ـ الدعوة إلى الإيمان برسالة المهدي واعتناق مذهب الموحدين الذي جاء «لإراحة جميع أهل البلاد المعمورة بالتوحيد من جميع ما كانوا يكلفونه من المغارم ويعرفونه من أسباب المظالم»[١٣٤].

ويتضمن فحوى الرسالة الثانية عشرة تصنيف الموحدين إلى

ثلاث طبقات يبين قدر كل واحد منهم، وهي بعد مقدمة طويلة في النصح والوعظ ينتقل الكاتب إلى عرضه الأساس فينصّ على التالي «وابتدىء بتطوير الناس على طبقات ثلاث يعرف بها كلّ واحد قدره ويقف بها عند حدّه.. فالطبقة الأولى هم السابقون الأولون الذين بايعوا المهدي ـ رضي الله عنه ـ وصحبوه وغزوا معه وصلّوا خلفه والذين شاهدوا البحيرة وباؤوا بفضلها.. ويتلو هذه الطبقة من آمن بهذا الأمر، ودخل في هذا الحزب وانضوى إلى هذا الشعب من بعد البحيرة إلى فتح وهران، والطبقة الثالثة من فتح وهران إلى هَلُمّ جرّا»[١٣٥].

وتعالج رسالته الثالثة عشرة مسألة ولاية العهد، فتركز على أن تسمية محمد بن أمير المؤمنين ولياً للعهد جاءت تلبية لرغبة المشايخ والطلبة والعشائر العربية الهلالية والقبائل الشرقية والصنهاجية[١٣٦]، ولم يكن مخططاً لها من قَبلُ أو مرسوماً في نفس الخليفة «فاعلموا ـ وفقكم الله ـ بأن ذلك ليس له في نفوسنا عقد سابق، ولا نظر لاحق، ولا طرق الضمير من أنبائه طارق»[١٣٧] وتأتي الرسالة الرابعة عشرة لتؤكد الغرض السابق نفسه وتشير إليه[١٣٨]، ولكنها تضيف إلى تسمية ولي العهد أموراً أخرى تتعلق بتعيين بعض أبناء الخليفة ولاة على بعض الأصقاع الموحدية، وتأتي ذلك كله استجابة لرغبة أبناء البلاد وجمهور الموحدين، فمنهم مثلاً أبناء تلمسان «فسأل طلبة تلمسان وأعمالها ومن حضر من أهل حواضرها وبواديها أن يكون لهم من هذا الأمر المتجدِّد والشأن المسعد، حظ يفوزون بنعماه ويحوزون منه أزكى قسمة وأنماه، بأن يستصحبوا من الإخوة المذكورين ـ يعني أبناء الخليفة ـ من يكون إليه استنادهم ويدور عليه اجتماعهم واعتمادهم... إلخ»[١٣٩] ومثله تفعل غمارة وسبتة[١٤٠]. وكل هذه الأمور أتت «على غير قصد منا ولا

ذكر بل على وجوه يُعلم بالضرورة أنها نشأت لأحيانها، وظهرت دون مقدمة لأعيانها»[141] وتأكيد الكاتب في رسالتيه السابقتين أن اختيار ولي العهد والولاة من أبناء أمير المؤمنين بطلب من الرعية وبإلحاح من الجمهور يقوي المقصود ويعزز الغرض في كسب تأييد الآخرين وموافقتهم وبالتالي مبايعتهم.

هذه هي جملة الأغراض التي عالجتها رسائل ابن عطية وهي في الواقع متفرعة عن الإطار العام الذي هو الرسائل الديوانية، ومعبرة عما يتطلبه ويطلبه المقام الخلافي من شؤون واهتمامات.

ب - خصائصها الفنية:

لما كانت الرسائل الديوانية - وكما ذكرنا سابقاً - تصدر عن حضرة الخليفة وتتحدث بلسانه، فلا بد أن يبذل منشئها في صياغتها جهداً كبيراً وأن يسخّر كل إمكاناته اللغوية والأسلوبية والثقافية ليخرجها بأحسن صورة وأجمل رونق، وأن ينمقها بالألفاظ الرقيقة وبالعبارات الرصينة معززاً إياها بما يختزن في ملكته من التراث الديني والأدبي وما يعرفه من أخبار وتاريخ وقصص ومواعظ وحكم. وقد يميل أحياناً إلى الجزالة والبسالة في ألفاظه وعباراته، حتى يعطي كل مقام ما يستحقه من مقال، فيجيد التعبير في كل ما يطلب منه، ويسيل قلمه بلا تعثر ولا تردد أو إحجام، ولكون كتاب السلطة «يعالجون موضوعات منوعة ويعبرون عن توجهات الحكام ووصاياهم وآرائهم في مختلف القضايا والشؤون، فإن طبيعة عملهم تتطلب منهم بالضرورة ثقافة موسوعية وخزيناً من المعارف والمعلومات التاريخية والدينية والأدبية وغيرها ليكون الكاتب قادراً ومتمكناً من تناول تلك الموضوعات والتعبير عنها بوضوح ودقة تحققان هدف المكتوب عنه وغايته، وتصيبان ما في نفسه»[142]، ومن وقفة مع ابن عطية ندرك أنه كان يتمتع بكل ما تتطلبه

هذه الصنعة من قدرات ذاتية ومن مواهب وصفات، كما نلمس بجلاء أن نثره الديواني كان يتسم بخصائص فنية معينة، ويتحلى بسمات ومزينات أسلوبية أو لفظية مميزة تعكس ما تزخر به ذاكرته من فيض المعارف التراثية بشتى صنوفها وألوانها، ويمكن أن نحصر ما تحلت به رسائله من خصائص فنية بالنقاط التالية :-

أ - كان ابن عطية يمتلك قاعدة ثقافية عريضة، تزخر بشتى ألوان المعرفة، وفي المقدمة منها معلومات دينية واسعة من حفظ لآيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول العظيم ﷺ وتفسير لهذا وذاك وما يتعلق بهما من أخبار وقصص وسير، وقد تجلت ثقافته تلك بوضوح في رسائله حيث استخدم ذلك التراث في نسيج بنائه النثري، وعدّ عنصراً مهمّاً من عناصر مقومات رسائله الديوانية، لأن غرض الموضوع والهدف من تلك المكاتبات يقتضيان بل ويستلزمان حضور مثل تلك المعارف. وقد أحسن ابن عطية في استخدامها وتوظيفها، فجاءت قوة في الفكرة ورصانة في الصياغة وجودة في التعبير عما يراد التعبير عنه وهنا تظهر الحنكة والذكاء في الاستعانة بالتراث وتسخيره أداة طيعة لخدمة غايات الكاتب. ومن خلال رسائل ابن عطية نقف على استشهاده بنصوص من آيات القرآن الحكيم أو أحاديث الرسول العظيم ﷺ ، ففي رسالة الفصول أكثر الكاتب فيها من الاستناد إلى الاستشهادات الدينية لما تستوجبه طبيعة موضوع الرسالة، لنسمعه يقول: «والشقي من أتى مليماً، باكتساب الكبائر ملوماً «وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً» والله سبحانه يهب الرحمة للمسترحمين، ويحب الرفق ويحل به كنفه الأمين، وفي نحض على ذلك يقول وهو أصدق القائلين «وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» »(١٤٣) ثم يستطرد الكاتب قائلاً في الصفحة

نفسها «وبرحمته سبحانه بسط لعباده النعماء وبرأفته كشف عنهم العماء، قال النبي ﷺ : «إنما يرحم الله من عباده الرحماء»(١٤٤).

وفي مكان آخر من الرسالة نفسها يقول «ولا يمرون بآذانهم ما يفعل الله تعالى بأمثالهم ولا يحذرون «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ»(١٤٥)، وقبل هذا النص أورد حديثاً نبوياً بقوله «والنبي صلى الله تعالى وملائكته الكرام عليه وسلم يقول «من قتل عصفوراً بغير حق عبثاً جاء يوم القيامة وله صراخ عند العرش يقول: يا رب: سل هذا فيم قتلني عبثاً من غير منفعة؟»(١٤٦).

واستخدم نصوصاً أخرى من حديث النبي ﷺ فقد قال وهو يتحدث في رسالة الفصول عن تحريم الخمر «الحلال بيّن والحرام بيّن ولقضايا الشرع نظام قال رسول الله صلى الله تعالى وملائكته عليه وسلم «ما أسكر كثيره فالجرعة منه حرام»(١٤٧).

وقد يأخذ الكاتب ابن عطية جزءاً من النص القرآني أو النص النبوي أو يأخذ معناهما فيضمنه مكاتباته ليسند فكرة أو يقوي رأياً أو يعزز نسيجاً أو يرصن لغة. فمن ذلك قوله «فتزودوا، فإن خير الزاد التقوى»(١٤٨) وهذا مجزوء من الآية الكريمة «وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى»(١٤٩). وقال في رسالة أخرى «والفته الأهواء وحجت المناصحة فيه الأسماع، ونسي كل ربه فانساه نفسه»(١٥٠) فقد استخدم الكاتب روح الآية الكريمة وحافظ على معناها لأن نص الآية يقول «وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ نَسُواْ اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»(١٥١) وفي عبارة أخرى يأخذ جزءاً من آية فيحسن الأخذ والحفاظ على روحية النص القرآني ومعناه، يقول ابن عطية: «وترددت عقولهم المعقولة بين نفاثة في عقدها»(١٥٢) وهو معنى مأخوذ من القرآن الكريم في سورة

الفلق «ومنْ شرِّ ٱلنَّفَاثَاتِ فِي ٱلْعُقدِ»(١٥٣)، وعندما يقول في موضع آخر: «حصحص الحق الذي لا يدفع، وظهرت الأصول التي يبنى عليها ويرفع»(١٥٤) فإن جملة حصحص الحق، في الحقيقة، مقتبسة من قوله تعالى في سورة يوسف «قَالَتِ آمْرَأَةُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْآنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ»(١٥٥). وجاء في رسالته الماسية قوله «وأملى الله لهم ليزدادوا إثماً»(١٥٦)، وهو بلا شك قد نظر إلى قوله تعالى «إنَّما نُمْلي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إثْماً وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ»(١٥٧)، ويأخذ قوله «ونسلت إليه الرسل من كل حَدَب»(١٥٨) من الآية الكريمة، «حَتَّىٰ إذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِن كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ»(١٥٩)، ولقد أكثر من الاقتباس من الآي الحكيم في رسالته الماسية هذه(١٦٠).

ومن اقتباساته من روح الحديث الشريف وألفاظه ما جاء في رسالة له «ما أراهمَ طلبه فرضاً، وكونه كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً»(١٦١) فهو واضح الاستفادة من الحديث الشريف الذي يقول نصه «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً»(١٦٢).

وفي رسالة أخرى يشير ابن عطية إلى حديث نبوي دون أن يذكر نصه فيقول «والله تعالى المستعان على دفع أسباب الجور، ونستعيذ به سبحانه من الحور»(١٦٣)، والحور كما ذكر محقق نظم الجمان هي «النقصان، وفي مقولة ابن عطية إشارة إلى الحديث الشريف «نعوذ بالله من الحور بعد الكور» أي من النقصان بعد الزيادة أو نعوذ به من فساد أمرنا بعد صلاحها»(١٦٤) فالكاتب لم يضمن الحديث بنصه وإنما جاء بمعناه وفكرته مستفيداً منهما في معالجة موضوعه الذي هو التحذير من مفاسد أصحاب البريد وما يوقعونه من مظالم على الرعية.

وفي موضع آخر يستفيد الكاتب من جزء من الحديث الشريف كقوله «وسروا بصالح عملكم وبشروا ويسروا ـ كما قال عليه الصلاة

والسلام ـ ولا تعسروا، وسكنوا ولا تنفروا»[١٦٥]؛ ونص الحديث هو «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»[١٦٦]، فكان الكاتب متصرفاً بالنص ولكنه مستفيد مما يحتويه من مضامين وأفكار، أما في مجال استخدام التراث الأدبي والتاريخي في بناء الرسائل الديوانية فلم يكن واضحاً مثلما هو في التراث الديني الذي أشرنا إليه آنفاً، ولكنه كان(بيّناً وواضحاً في رسالته الاستعطافية، ومع ذلك فقد كان ابن عطية يمتح من مخزونه ما أمكن، ليضمّن مكاتباته منه، أمثالاً شائعة أو اقوالاً ماثورة أو ألفاظاً نادرة معبرة، وليشير، ولو بطرف خفي، إلى معارفه واطلاعه وثقافته، فمن تلك الاستخدامات للمأثور الأدبي قوله : «وأقبل جميع من ذكرناه لكم. . . بقضهم وقضيضهم»[١٦٧] والمثل العربي يقول: «جاء القوم قضهم بقضيضهم»[١٦٨]

ويقول في رسالة أخرى : «فلا متردم من القول يستلحق فيه الدرك والاستثناء»[١٦٩] وأرى أنه مأخوذ من قول شاعر الجاهلية عنترة العبسي :

«هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم»

وفي رسالته الماسية ـ وكما لاحظنا آنفاً ـ التي كانت سبب شهرته ورفعة مكانته تضمين كثير من الثقافة الأدبية وكأنه كان بهذه الرسالة يمتحن قدراته ويعصر قريحته الأدبية والفنية ليظهر إمكاناته الدفينة، ويشير إلى منزلته التي كان ينعم بها في بلاط المرابطين، فلنسمعه يقول فيها :

«وتقلب في النعم أكرم مُنقلب، وملأ دلاء الأمل إلى عقد الكَرَب :

فتح تُفتّح أبواب السماء له وتبرز الأرض في أثوابها القُشُب»[١٧٠]

فالبيت الشعري من قصيدة أبي تمام المشهورة

«السيف أصدق أنباء من الكتب. . . . .»

وفي قوله «عقد الكرب» تذكير بقول قديم، بل مثل سائر يقول نصه «شدّ عقد الكرب»[١٧١].

ومثله ما جاء في قوله «وتساقطوا على وجوههم كتساقط الذباب»[١٧٢] حيث اقتبس من المثل المعروف فكرته وجزءاً من ألفاظه «يتساقطون تساقط الذباب على الشراب»[١٧٣].

أما قوله «لبسوا الناموس أثوابا وتدرعوا الرياء جلبابا»[١٧٤]، فهو مستفيد من قول الشاعر أبي بكر أحمد بن محمد الأبيض في هجاء الفقهاء:

أهل الرياء لبستموا ناموسكم كالذئب يختل في الظلام القاتم[١٧٥]

ب - اهتم ابن عطية بالصياغة الشكلية وجمالية التناسق والتوافق بين الجمل وما يتولد عن الحروف من جرس أو صوت، ولذا فقد أعطى أديبنا للسجع وللسجع الداخلي أهمية فائقة، لأنه يدرك مقدار ما يخلفه السجع من تأثيرات في نفوس السامعين، كما عني بالمحسنات اللفظية والشكلية الأخرى من وسائل وأساليب بلاغية معروفة كالجناس والطباق والتشبيه والكناية إلى غير ذلك.

وعند تتبع رسائله وما تضمنته أو اعتمدته من صيغ وأساليب بلاغية لتحسين الشكل أو تزيينه فإننا نلاحظ أن نصوصه كانت تراوح في سجعها بين السجعتين والثلاثة حتى تصل إلى إثنتي عشرة سجعة، يقول في إحدى سجعاته الثنائية «ولتعلموا - وفقكم الله وسلك بكم سبيل هداه - أن قصد هذا الأمر الكريم، في الحضور والعموم، إظهار دين الله تعالى على ما أوجب وفرض، وجهاد من نكب عن سبيله

وأعرض، وقطع آثار الظلمة كثيرها وقليلها، وإجراء الأمور كلها على منهجها الشرعي وسبيلها»[١٧٦]، أما سجعته الطويلة فمنها قوله «ولحين ما عاين أعداء الله قصد الموحدين على مضاء الاعتزام، وباشروا آثار الارتباط الإيماني والالتزام، راموا فحيل بينهم وبين المرام. . . إلخ»[١٧٧] حيث أورد اثنتي عشرة سجعة ميمية مسبوقة بالألف. . أما ما بين النوعين السابقين فهو كثير في رسائله ويمكن اكتشافه من القراءة الأولى للنصوص.

وكان يفرع في سجعاته فيأتي مثلاً بمجموعة من الجمل مسجوعة على حرف ثم ينتقل إلى سجعة أخرى ليعود بها إلى السجعة الأولى نفسها وهكذا يلون ويغير في وقع الأصوات ليخلق منها موسيقى قريبة للشعر تشد السامع وتنشط القارىء أو المتلقي. . من ذلك مثلاً «أما بعد فالحمد لله الذي تكفل بوعده الصادق، إتمامه وإنجازه، وتحصّل لحزبه الآخر السابق، إعلاؤه وإعزازه، وتقلقل في عدوّه الفاسق المارق، قهره وإعجازه، والصلاة على محمد نبيه الأمين، الذي أظهر على حقه المبين، إظهاره وإبرازه، والتفّت على أمره المكين، صدور العلاء وأعجازه، وعلى آله وصحبه الغرّ الميامين، الذي تجلى بهم تعيّن الإسلام وامتيازه، والرضوان المستدام عن الإمام المعصوم، المهدي المعلوم، موضح سبيل الرشاد حين عمّ استغواء الشيطان واستفزازه، ومُنجح أسباب الارتياد إذ تيسّر اغتنام المطلوب وانتهازه»[١٧٨] ونرى في القطعة السابقة أن ابن عطية قد فرع ونوع في تقفيته حيث بنى القطعة على لزوم ما لا يلزم فالتزم بالحروف (الألف والرّاء والهاء) ثم كان يأتي بسجعة أو سجعتين ليعود بعدها إلى تقفيته الأولى[١٧٩]. ويمكن أن نلاحظ في القطعة نفسها استخدام الكاتب التقفية الداخلية في عباراته الأولى من النص. وهو أسلوب

يضفي جمالية شكلية صوتية على النثر، منه قوله «نحمده بما يتعين من حمده الواجب، ونصلي على محمد نبيّه العاقب»(١٨٠)، ومنه أيضاً في رسالة أخرى «فأدوا من حق هجرتهم البرّة. . . ما قلدوه، ونالوا من خير الزيارة والبيعة. . ما اعتمدوه»(١٨١)، وهذا النوع من أنواع السجع هو ما يطلق عليه الكلاعي اسم المغصن(١٨٢)، ولزوم ما لا يلزم أسلوب عرفه الشعر ونظم فيه الشعراء متباهين بمقدرتهم اللغوية، ثم انتقل إلى النثر فغدا الكتاب يعتمدونه في استعراض لغوي، لكنه لا يخلو من جمالية فيما إذا أحسن استخدامه، وروعي عدم الإكثار منه، لئلا يتحول إلى تصنع ممجوج ثقيل. ولابن عطية ـ كما لاحظنا قبل قليل ـ اصطناع لهذا اللون البلاغي في رسائله الديوانية رغبة منه في إضفاء جمالية عليها وإظهار مقدرته اللغوية وتفننه الأدبي. . من أمثلة استخدامه للزوم ما لا يلزم قوله «واعلموا أن الواجب عليكم وعلى جميع عمرة البسيطة إتيان هذا الأمر العزيز في محلّ قيامه، والهجرة إليه وقت ظهور دلائله وارتفاع أعلامه، وهجر الأوطان والقطّان لطلب الرضوان به واغتنامه، فكيف به وقد أظلتكم في عقر دياركم رايته، وتجلت بين أظهركم آيته، وتأكدت في الوجوب عليكم واللزوم لكم ولايته»(١٨٣).

وإذا كان لزوم ما يلزم يدعو إلى القسر والتكلف مهما يحاول الكاتب تخفيفه وعدم الإكثار منه، فإن سجعهم بشكل عام يأتي «عفو الخاطر غير متكلف ولا مجتلب لذاته، فهو ذلك اللون الذي يحسن به الإيقاع وترتاح إليه الأسماع»(١٨٤).

ومن اهتماماته الشكلية التي تولي جانب الصوت والجرس أهمية خاصة، ما نلمسه في مقدار الجهد الذي يبذله الكاتب من أجل إعطاء إنشائه رونقاً خاصاً وطعماً مميزاً، متكئاً على قدرات في الصنعة

البلاغية التي تعنى بجانب المحسنات من جناس أو طباق أو تورية أو غيرها. فقد يكرر الألفاظ بحروفها وصوتها أو يشتق من الأفعال مفعولاتها المطلقة أو غير ذلك من الوان الجناس التي يحسّ أنها تضفي على الإيقاع أصواتاً متناغمة، وتخلق روحاً موسيقية عذبة في عباراته، فمن ذلك ما نقرأه في إحدى رسائله من تكرار «... يقروها فرعاً فرعا وأصلاً أصلا، ويقرها على مثل مثلا، وعلى شكل شكلا»(١٨٥) ومثله «فلما اخترقوا من أقطاره ما اخترقوا، وحرقوا من منشئات الكافرين ما حرقوا»(١٨٦)، ومثله قوله: «كل كبد ذات كبد، وقريحة ذات قروح»(١٨٧)، ومنه «وأنه إن كان هنالك من الإخوة المذكورين من يساعد ويساعد، ويعاضد في ذات الله ويعاضد، ويستدعي ما يجب استدعاؤه فلا يكابر في ذلك ولا يجاحد»(١٨٨)، فغرض التكرار واضح بيّن وهو إعطاء مزيد من التدفق الصوتي، ويظهر ذلك أيضاً في اشتقاق المفعول المطلق من الأفعال كقوله «.. فقطعوها قطعاً بتّا، وفتّوا بصرمها عن البر أعضاد الكافرين فتّا»(١٨٩). ونجد مثله في رسالة أخرى قوله «وولاية تنوب في تنويه جانبكم وإكلاء مطالبكم أكرم إنابة، ... فاشكروا الله تعالى على عظيم هذه المنة شكراً تصيبون به شاكلة التناهي خير إصابة...»(١٩٠)، أو يشتق من الفعل اسم فاعله كقوله «وإن عاج عن سنة إخلاصهم عائج، وهاج عزمهم عن حماية أمرهم هائج»(١٩١) ومثله قوله في الرسالة نفسها «وأخطرت على مجاري التنبيه خواطرهم، . وأجري النعت فيما درج عليه دارجهم، وصار إليه صائرهم»(١٩٢). ويقول في موضع آخر مستخدماً الوانا أخرى من المحسنات اللفظية «واعقدوا عليه عقد المغتبط الضنين، وإنما ينبغي أن يقع موقع السرور المتمكن، ويتخلل حذله جوانحكم تخلّل المبالغ الممعن»(١٩٣) واستخدام هذا اللون من الجناس كثير عند ابن عطية وهو

مفضل لديه، ولكنه كان إلى جانب ذلك يستعين بالطباق لتحقيق غاياته في تجميل أسلوبه منه قوله «يمحضُ اللَّهُ بها المؤمن ويمحق الكافر»[١٩٤]. وفي العبارة تزاوج بين الجناس والطباق، وكذلك يقول «والصلاة على محمد نبيه الذي انجابت بنوره حنادس الكفر وظلمه»[١٩٥] ويطابق في العبارة التالية بين العدل والجور وبين الحياة والهلاك وبين السعيد والشقي إذ يقول «. . وبين العدل والجور حياة العالم وهلاكه، فالسعيد من لقي ربه مبرءاً من اتباع الهوى سليما، والشقي من أتى مليما»[١٩٦]، ويورد في مكان آخر طباقاً بقوله «ومقابلة البعيد الصعب بالتقريب والإسهال»[١٩٧]، وفي مجال التورية نجد أن رسالته الاستعطافية قد أكثرت من هذا اللون إكثاراً ملحوظاً بما استخدمته من أسماء الشخوص للتورية بهم عن أشياء كان يرمي إليها الكاتب، وهذا الاعتناء بترصيع الألفاظ والاحتفال بالصنعة البديعية والبيانية ـ كما يقول ابن تاويت ـ[١٩٨] كانت طابع العصر وأسلوبه، وبها يهتم الكتاب ويتبارون فيها ولم يكتفوا بذلك، بل كانوا يبتعدون أحياناً عما يقتضيه واقع الحال، وهم يكتبون عن السلاطين والحكام، فيجنحون إلى الخيال الشعري، وإلى تضمين رسائلهم عبارات وجملاً فيها من الصور والخيال والتشبيهات والاستعارات ما يخرج بها عما تتطلبه رسالة رسمية موجهة إلى حكام البلاد أو إلى الجمهور ذات موضوعات سياسية أو دينية أو إرشادية أو غير ذلك من شؤون الدولة، فمن تلك الصور والتشبيهات الشعرية قوله «حتى سطت مراقات الدماء على صفحات الماء وحكت حمرتها على زرقة حمرة الشفق على زرق السماء»[١٩٩]، ويحسن الكناية والتشبيه عندما يتحدث عن أعداء الموحدين الذين غرهم انسحاب جيوش الموحدين أمامهم لا لغلبة وإنما لخدعة رسمها قائدهم يقول «والأقدار تجرهم برسن الإهمال

أجرارا، وتطوي في صدر الزمن مخبيئات من الامتحان وأسرارا»[٢٠٠] فإهمال الأعداء وسوء تقديرهم كالفرس المهمل الخامل يُجر جراً، وكأن الزمن يخبىء لهم في صدره وبين طياته من المحن والأسرار ما سوف يذهلهم ويرعبهم. . وفي مكان آخر من الرسالة نفسها يقول وهو يصف المعركة التي تساقط فيها الأعداء كتساقط الذباب وانكسروا فيها وانهزموا «. . فذلّ لها المأمور منهم والآمر، وحاق الويل بهلال بن عامر، أفل الهلال وخرب العامر ولم يحلّ بين سيوف الموحدين ورقاب الغلّ من أولئك المفسدين إلا ليل أجنّه بغسقه، وطواه على أخريات رمقه».

ومن صوره وتشبيهاته قوله «ثارت كوامن حسدهم تطرق وتنتاب، وأنفرت حيات إذايتهم تنسلّ وتنساب، وسلكوا في التحريب والتخريب مسلكاً لا يشك فيه ولا يرتاب»[٢٠١].

جـ - ورسائل ابن عطية مثل بقية رسائل العصر الديوانية تستخدم في حشوها جملاً اعتراضية في الدعاء غالباً، وبخاصة حينما يرد ذكر للخليفة أو لأحد كبار الموحدين أو اسم لمدينة، منه قوله مثلاً «من أمير المؤمنين - أيده الله بنصره وأمده بمعونته، إلى الطلبة. . وفقهم الله وأعانهم على ما يرضاه. . إلخ»[٢٠٢].

ويقول في الرسالة نفسها: وقد صدرنا - وفقكم الله - على الحضرة العلية - تينملّل - كرمها الله - بعد. . »[٢٠٣]، وكما هي العادة الجارية في مراسلاتهم الموحدية أن يستهلوا الغرض الرئيس من الرسالة بعبارة. . «وهذا كتابنا إليكم» أو ما يشبه ذلك ثم يأتوا بعدها بجملة اعتراضية دعائية مشتقة من فعل الكتابة وقد تطول أحياناً، منه قوله «وهذا كتابنا إليكم - كتب الله لكم بطاعته من مقامات المغفرة خير مقامة، وأدام لكم نصرة ما استقبلتموه. ونصرة ما أملتموه، أكرم إدامة

وأقام لكم في العالمين من شواهد الإحلاص أبين إمارة وأوضح علامة ـ من حضرة مراكش. . إلخ»[٢٠٤]، (ويكون الدعاء على الأعداء أيضاً بجمل اعتراضية مناسبة منه قوله: ولم يعلموا ـ وقمعهم الله ـ أن وقاية الله هي التي تعصم)[٢٠٥]، ودعوات الصلاة والترضية تأتي أيضاً هي الأخرى بعد ما يناسبها من ذكر أو قول.

د ـ أخذت رسائل ابن عطية في بعض فقراتها شكل الخطبة الدينية من حيث استخدامها الأسلوب المباشر واعتمادها على أفعال الأمر وهو نمط تفرضه ـ في كثير من الأحيان ـ طبيعة الموضوع الذي تعالجه الرسائل، وما دامت معظم محاور مكاتباتهم الديوانية تتعلق بشؤون السياسة والحكم وبمشكلات اجتماعية أو دينية، فلا بد والحالة هذه أن نتوقع كون أسلوب المكاتبات يجنح إلى مثل هذه الصيغ واللغة الخطابية المباشرة، من تلك الفقرات ما ورد في رسالة الخليفة إلى الطلبة بسبتة وجميع مَنْ فيها من الموحدين خاصة وعامة «فاشكروا الله، عباد الله، شكراً دائما. . وأحسنوا ضمائركم، وطهروا سرائركم. . وتوبوا إلى الله جميعا. . . ونعوذ بالله من الخسران، وقد آن لكم أيها المؤمنون أن تجددوا توبتكم تجديداً وكيدا وتغتنموا من هذه النصائح. . فبادروا إلى طاعة الله. . وشدوا أيديكم. . واعلموا أنكم راحلون فتزودوا فإن خير الزاد التقوى، وحافظوا على إخلاص النيات، . . واصفحوا، وأصلحوا، وتعاملوا بالخير تفلحوا، واقرعوا أبواب الرحمة. . وواظبوا على تغيير المنكر. . واشتغلوا بدينكم اشتغالاً يخلصكم. . إلخ»[٢٠٦] وهكذا يستمر الكاتب في أسلوبه الوعظي الخطابي مستخدماً فعل الطلب والأمر في تخاطبه مع طلبة سبتة. ولا تخرج هذه الرسالة عن خطبة دينية تلقى على جَمْعٍ من المسلمين، ومثل هذه النماذج تتكرر في كثير من رسائله. . . يقول

في أخرى من أمير المؤمنين إلى الشيوخ والأعيان في قسنطينة «فبادروا ـ وفقكم الله ـ إلى إجابة منادي الحق وداعيه، واسعوا إلى الخير.. وسارعوا بالتوبة.. واعلموا أن الواجب عليكم وعلى جميع عمرة البسيطة بإتيان هذا الأمر العزيز في محل قيامه.. واستغفروا الله.. وتوبوا إلى الله.. واحذروا ثم احذروا تمادياً على الخطيئات وإصراراً، واحرصوا.. وكونوا... واذكروا... واتعظوا بغيركم فالسعيد من وعظ بغيره»[٢٠٧].

هـ ـ أما رسائل كاتبنا من حيث الطول فهي تتراوح بين القصر البين الذي يقرب من الصفحة الواحدة من القطع المتوسط[٢٠٨] وبين الطول الذي يمتد حتى يشمل صفحات وصفحات مثلما هي في رسالة الفصول التي استغرقت أكثر من ثماني عشرة صفحة من القطع المتوسط[٢٠٩]، والذي يحدد حجم الرسالة موضوعها بالدرجة الأولى وما قد يولده الموضوع نفسه من أفكار واستطرادات، ثم مقدرة منشئها، ثانياً، على التعبير والصول والجول والتلاعب باللغة وهو ما يميل إليه بعض الكتاب الإنشائيين من إسهاب وإطناب. ولكن ابن عطية بشكل عام لم يكن يطيل أو يطنب إلا بالحدود التي يفرضها عليه غرض الرسالة ووظيفتها، وما يتطلبه واقع الحال. ولكن الذي نقرره أن رسائل الموحدين بشكل عام قد بدأت تطول وتسهب قياساً إلى رسائل المرابطين[٢١٠].

منزلة ابن عطية:

من خلال ما تقدم تنتصب قامة ابن عطية الأدبية، وتأخذ مكانها بين كتاب النثر الموحدي، وتستحق بجدارة ما وصفه به الأقدمون من الكتاب والنقاد منهم ابن الخطيب الذي وصفه بعباراته الموجزة حين قال «كان ابن عطية كاتباً بليغاً، سهل المأخذ، منقاد القريحة، سيّال

الطبع»[٢١١] ومن قبل أشاد به ابن عذاري قائلاً: «وذكر الرواة الثقات أنه لم يبلغ مبلغ ابن عطية أحد من الكتاب ولا الوزراء المتقدمين في جده ومجده وكتابته وفصاحته . . . إلخ»[٢١٢]. ومن بعدهما أعجب به الغبريني فجعله بمقام أبي المطرف ابن عميرة في نثره حيث قال «وما رأيت من الكتاب ما أعجبني مثل كُتْب الفقيه أبي المطرف إلا كُتْب أبي جعفر بن عطية، والكُتاب كثير وكَتْبُ هذين الرجلين عندي مقدم على غيرهما»[٢١٣]، وفي عصرنا الحاضر قال فيه محمد بن تاويت وهو بصدد الترجمة له ولأخيه أبي عقيل «إنهما مؤسسا الترسل السلطاني للدولة الموحدية، بل حتى لما بعدها من الدول المتعاقبة على هذه البلاد، وهي في أوج عظمتها وشامخ سيادتها»[٢١٤]؛ أما الأستاذ عبد الله كنون فقد أشاد به وبوأه منزلة تطاول منزلتي ابن زيدون وابن عمار «إذ لا يقصر عن ابن زيدون وابن عمار وأضرابهما من ذوي الوزارتين الذين تقدموه، ولو كتب لآثاره من الخلود ما كتب لآثار الآخرين لرأينا أنه يطأ مواقع أقدامهم ويكاد يزاحمهم بمنكبه» (٢٢٥) ومما تقدم ألا يحق للخليفة عبد المؤمن أن يندم على قتل ابن عطية وأن يبكي عليه بالدموع؟[٢١٦] بعدما امتحن الشعراء بهجوه فما وجد فيهم من يسدّ مسدّه أو يملأ فراغه الكبير الذي خلفه. . ويقرر كلمة حق تعبر عما كان يتبوأه أديبنا من منزلة رفيعة ومكانة سامقة بقوله متحسراً متألماً «ذهب ابن عطية وذهب الأدب معه»[٢١٧].

وعلى كل حال فإن ابن عطية كان أديباً فحلاً وناثراً أصيلاً متمكناً من صناعته ملماً بمقوماتها وعناصرها. متمتعاً بوسائلها وأسبابها، وكان يمكن أن يعطي الشيء الكثير في مجال عمله لولا الدهر الخؤون الذي لم يعطه فرصته، فكسر قلمه وأطفأ نوره وهو لما يزل في شبابه وذروة مجده وعطائه.

هوامش البحث

١ ـ انظر : عبد الله كنون : أبو جعفر بن عطية ص ٥ ـ ٦ دار الكتاب اللبناني ، وقد ذكر الأستاذ كنون أن والد أحمد بن عطية قد وردت ترجمة له في الجذوة، ولكننا لم نعثر على الترجمة المذكورة.

٢ ـ لسان الدين بن الخطيب : ١/٢٦٣ تحقيق محمد عبد الله عنان ـ مطبعة الخانجي ١٩٧٣ .

٣ ـ ابن الأبار : ٢/٢٣٨ ، تحقيق الدكتور حسين مؤنس، القاهرة ١٩٦٣ .

٤ ـ نفسه ، وقد وهم ابن الخطيب فجعل مولده سنة ٥٢٧هـ، الإحاطة ١/٢٧١ .

٥ ـ نفسه ٢/٢٣٨ ، ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٣ ، المقري : نفح الطيب ٥/١٨٣ تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت ١٩٦٨ .

٦ ـ ابن الأبار : الحلة ٢/٢٣٨ .

٧ ـ ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ٦/٢١٢ (ط . بولاق ١٢٨٤هـ) السلاوي : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ٢/١٣١ تحقيق الأخوين الناصري ، الدار البيضاء ١٩٥٤م .

٨ ـ ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٣ ، العباس بن إبراهيم : الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام ٢/٦١ ، الرباط ١٩٧٤ .

٩ ـ البيذق : أخبار المهدي بن تومرت هامش ص ٦٤ ، نشر عبد الوهاب بن منصور ـ الرباط ١٩٧١ .
ابن الخطيب : الإحاطة : ١/٢٦٣ ، المقري : النفح ٥/١٨٣ .

١٠- انظر : ابن خلدون : تاريخه : ٢١٢/٦ ، السلاوي : الاستقصا ١٣١/٢ العباس بن إبراهيم : الأعلام ٦٧/٢ .

١١- ابن الأبار : أعتاب الكتاب ص ٢٢٦ ، تحقيق الدكتور صالح الأشتر دمشق ١٩٦١ .

انظر : ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب - قسم الموحدين ص ٣١ تحقيق محمد الكتاني وآخرين . دار الغرب الإسلامي ، بيروت ١٩٨٥ ، وفيهما أنه تفرد للكتابة لإسحاق بن علي بن يوسف .

١٢- ابن الأبار : الحلة ١٩٤/٢ .

١٣- البيذق : أخبار المهدي ص ٦٣ وما بعدها . وجاء في رواية أخرى أن مقتل أبي إسحاق إبراهيم كان عام ٥٤٢هـ ، انظر : ابن الأثير : الكامل ٢٩٩/٨ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٤٣/٢ ، ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ٢٨١/٥ .

١٤- ابن الأبار : أعتاب الكتاب ٢٢٦ ، ابن الخطيب : الإحاطة ٢٦٣/١ ، ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب ٣١ .

١٥- ابن الأبار : أعتاب الكتاب ٢٢٦ .

١٦- المراكشي : البيان المغرب ٣١ .

١٧- ابن الخطيب : الإحاطة ٢٦٤/١ .

١٨- ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب ص ٣١ وانظر في الموضوع نفسه المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ١٩٩ ، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، القاهرة ١٩٤٩ .

١٩- ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٤ .

٢٠- أعتاب الكتاب ص ٢٢٥ .

٢١- محمد بن تاويت : الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى ١/٢٥٢ ، الدار البيضاء ١٩٨٢ .

٢٢- انظر المراكشي ، المعجب : ص ١٩٨ .

٢٣- ابن الخطيب : الإحاطة : ١/٢٦٤ ، السلاوي / الاستقصا ٢/١٣١ .

٢٤- انظر ابن صاحب الصلاة : المن بالإمامة ص ١٥٧ ـ ١٥٨ تحقيق الدكتور عبد الهادي التازي ، بيروت ١٩٨٧ ، ابن الأبار : الحلة ٢/٢٤٢ .

٢٥- الحلة ٢/٢٢٥ .

٢٦- ابن سعيد الأندلسي : المغرب في حلى المغرب ٢/١٥٦ ، تحقيق شوقي ضيف ، القاهرة ١٩٥٥ ، المقري : النفح ٣/٥٠٨ .

٢٧- انظر : المصدرين السابقين نفسيهما .

٢٨- هو أبو عبد الله محمد بن حسين بن عبد الله بن حبوس ، مولى بني أبي العافية ، كان شاعر عبد المؤمن .
انظر : المراكشي : المعجب ص ٢١٣ ـ ٢١٤ ، وانظر : ترجمته في : محمد بن تاويت : الوافي ج ١/٩١ وما بعدها ، وقال إن ترجمته في التكملة والذيل والتكملة .

٢٩- محمد بن تاويت : الوافي ١/١٠٠ .

٣٠- ابن أبي زرع : الأنيس المطرب ١٩٤ ، الرباط ١٩٧٣ .

٣١ـ ابن عذاري : البيان المغرب ٤٧ .

٣٢ـ ابن أبي زرع : الأنيس ١٩٥، ابن عذاري : البيان المغرب ص ٤٧ ـ ٥١، البيذق : أخبار المهدي ص ٧٨ ـ ٧٩ .

٣٣ـ ابن أبي زرع : الأنيس ١٩٣ ـ ١٩٤، ابن الخطيب : الإحاطة ٢٦٥/١ .

٣٤ـ ابن الخطيب : الإحاطة ٢٦٥/١، ابن عذاري: البيان المغرب ص ٥٦ .

٣٥ـ ابن الخطيب : الإحاطة ٢٧١/١ .

٣٦ـ ابن عذاري : البيان المغرب ، ص ٣٢ .

٣٧ـ انظر المراكشي : المعجب ص ١٩٩ ـ ٢٠٠، ابن الخطيب : الإحاطة ٢٦٦/١، المقري : النفح ١٨٤/٥، ابن عذاري : البيان المغرب ص ٥٨، ٥٩ .

٣٨ـ ابن الخطيب : الإحاطة ٢٦٥/١ وانظر : البيان المغرب ـ ص ٥٨ .

٣٩ـ انظر المراكشي : المعجب ١٩٩، وفي الإحاطة ٢٦٥/١، ذكر ابن الخطيب أن ابن عطية تزوج بنت يحيى الحمار من أمراء اللمتونيين وكانت أمها زينب بنت علي بن يوسف.

٤٠ـ ابن الخطيب : الإحاطة ٢٦٥/١، وانظر : المقري : النفح ١٨٣/٥، ابن عذاري : البيان المغرب ص ٥٧ .

٤١ـ ابن الخطيب : الإحاطة ٢٦٥/١ .

٤٢ـ ابن عذاري : البيان المغرب ص ٥٨ .

٤٣ـ نفسه، ابن الخطيب : الإحاطة، ٢٦٦/١، المقري : النفح ١٨٤/٥ .

٤٤- ابن عذاري : البيان المغرب ص ٥٩، ابن الأبار : الحلة ٢/٢٢٦، ابن الخطيب: الإحاطة ١/٢٦٦، المقري، النفح ١٨٣/٥.

٤٥- ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٦.

٤٦- ابن عذاري : البيان المغرب ص ٥٨، وفي الإحاطة أضاف أن قتلهما كان بالشعراء المتصلة بالحصن على مقربة من الملاحة ١/٢٦٧، وفي الأنيس المطرب ص ١٩٦ لابن أبي زرع جاء أن مقتل ابن عطية كان في شوال سنة ٥٥٢هـ.

٤٧- ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٨، النفح ١٨٥/٥، ابن أبي زرع : الأنيس ١٩٦.

٤٨- ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٧، المقري : النفح ١٨٤/٥، ابن أبي زرع : الأنيس المطرب ١٩٧ وقد ألحق القصيدة النونية بالرسالة النثرية وجعلهما شيئاً واحداً.

٤٩- ابن عذاري : البيان المغرب : ص ٥٨.

٥٠- المقري : النفح ١٨٦/٥.

٥١- انظر : السلاوي : الاستقصا ٢/١٣١، فقد أشار السلاوي إلى أن والد ابن عطية قد تحول إلى خدمة عبد المؤمن ولما حاصر الخليفة فاساً اعتزم أبو أحمد الفرار فقبض عليه في طريقه وسيق إلى عبد المؤمن فاعتذر فلم يقبل عذره وسحب إلى مصرعه.

٥٢- المراكشي : المعجب ١٩٩.

٥٣- المقري : النفح ١٨٥/٥.

٥٤- المراكشي : المعجب ٢٠١.

٥٥- ابن الأبار : الحلة ٢/ ٢٣٧

٥٦- البيان المغرب : ص ٥٨ .

٥٧- النفح ٥/ ١٨٨ .

٥٨- انظر صفحة ٢٠ من البحث .

٥٩- المقري : النفح ٥/ ١٨٦ .

٦٠- انظر : نفسه ٥/ ١٨٤ .

٦١- انظر الرسالة في ديوان ابن زيدون بتحقيق علي عبد العظيم ص ٦٨٠ وما بعدها، القاهرة ١٩٥٧ .

٦٢- ديوان ابن زيدون ص ٦٨٨ ، وسوف نعتمد على المصدر نفسه فيما نقتبسه من نصوص من رسالته الجدية .

٦٣- المقري : النفح ٥/ ١٨٤ وسوف نعتمد المصدر نفسه فيما نقتبسه من رسالة ابن عطية الاستعطافية .

٦٤- عبد الله كنون : أبو جعفر بن عطية ، ص ٢٢ ، أما الأستاذ محمد ابن تاويت فقد رجح أن يكون ابن عطية ينظر إلى الجاحظ في رسالته الجدية التي وجهها إلى محمد بن عبد الملك بن الزيات ، ولكننا نرجح أن يكون تأثير ابن زيدون عليه أكثر ـ (انظر الوافي ١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٦) .

٦٥- انظر : ابن أبي زرع : الأنيس ١٩٦ .

٦٦- إ . ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص ٣٥، ط . رباط الفتح ١٩٤١م .

٦٧- القلقشندي ٦/ ٤٤٣ (ط . مصر) سنة ١٩١٥ .

٦٨- إ ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص ٣٧ .

٦٩- يقصد بهما : عبد العزيز وعيسى أخوي المهدي المعصوم. وقد أشار إلى ثورتهما ابن عذاري في البيان المغرب ص ٤٧ - ٥١ وانظر السلاوي : الاستقصا ١/١٢٤.

٧٠- إ. ليفي بروفنسال : مجموع رسائل ص ٤٣.

٧١- انظر نفسه ص ٤٤، ٤٥.

٧٢- نفسه ص ٤٦، ٤٧.

٧٣- انظر نفسه ص ٥٠ - ٥١.

٧٤- نفسه ص ٤٨، ويذكر ابن أبي زرع خبر مقتلهما والقضاء على ثورتهما قريباً من رواية البيان المغرب ولكنه يجعل قتلهما في عام ٥٤٩هـ انظر : الأنيس المطرب ص ١٩٥، وانظر أيضاً : البيذق: أخبار المهدي ص ٧٨ - ٧٩.

٧٥- نفسه ص ٥١

٧٦- نفسه ص ٦٩.

٧٧- نفسه ص ٩٦

٧٨- نفسه ص ٩٧.

٧٩- نفسه ص ٩٨.

٨٠- ابن صاحب الصلاة ص ٧٠.

٨١- نفسه ص ٧٠، وفي المراكشي : المعجب ص ٢٢٨ - ٢٣٠، البيذق : أخبار المهدي ص ٨٠، وذكر المراكشي : أن عبد المؤمن حاصر مدينة المهدية آخر سنة ٥٥٣هـ وقد دام هذا الحصار سبعة أشهر إلا أياماً حتى فتحها ثم بعدها بعث إلى قابس من افتتحها، ثم بعد ذلك افتتحت مدن وحصون عديدة منها قفصة.

٨٢- تقع قفصة غربي مدينة صفاقس الساحلية، وشمال قابس وجنوب القيروان، انظر هامش المن بالإمامة ص ٧٧.

٨٣- انظر : ابن صاحب الصلاة : المن بالإمامة ص ٧٧.

٨٤- انظر : ابن عذاري : البيان المغرب ص ٦٩.

٨٥- انظر : ابن صاحب الصلاة : المن بالإمامة ص ٨٤ وما بعدها وقد جاء في كتاب الاستقصا للسلاوي ٢/١٤٠ أن ابتداء البناء في مدينة جبل الفتح بجبل طارق كان في تاريخ ربيع الأول من سنة. خمس وخمسين وخمسمائة وكمل بناؤه في ذي القعدة منها.

٨٦- ابن صاحب الصلاة : المن بالإمامة هامش ٨٣، وقد يكون منشئها عبد السلام الكومي لأنه كان أثناء حصار المهدية كاتب الخلافة، كما يذكر البيذق في كتابه : أخبار بن تومرت ص ٨٠.

٨٧- انظر : نفسه هوامش الصفحات ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٩١.

٨٨، ٨٩ - مجموع رسائل موحدية ص ١٢٦.

٩٠- نفسه ص ١٢٨.

٩١- ابن القطان ص ١٤٩ بتحقيق الدكتور محمود علي مكي، الرباط.

٩٢- نفسه ص ١٥١، ابن صاحب الصلاة : المن بالإمامة ص ٢٢٩، وفي البيان المغرب، جاء تاريخها في الخامس عشر من شهر ربيع الأول سنة ٥٤٣هـ. انظر ص ٣٧ منه.

٩٣- ابن القطان : نظم الجمان ١٦٣.

٩٤- نفسه : هامش ص ١٥١.

٩٥- مجموع رسائل موحدية ص ٦.

٩٦- ابن عذاري ص ٣٧، وانظر ابن صاحب الصلاة : المن بالإمامة ص ٢٢٩ - ٢٣١ .

٩٧- انظر ابن عذاري : البيان المغرب ص ٩٤، ابن صاحب الصلاة : المن بالإمامة ص ٢٢٩ .

٩٨- انظر صفحة ١٥ من البحث.

٩٩- انظر : ابن عذاري : البيان المغرب ص ٦٠ ، حيث ذكر جزءاً يسيراً من الرسالة ، ابن أبي زرع : الأنيس ص ١٩٦ .
ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٧، المقري : النفح ٥/١٨٤، السلاوي : الاستقصا ٢/١٣٢ - ١٣٣ .

١٠٠- انظر: ابن الأبار: أعتاب الكتاب ٢٢٧ - ٢٢٩. ابن الخطيب: الإحاطة ١/٢٦٨، المقري : النفح ٥/١٨٧، السلاوي : الاستقصا ٢/ ١١٠ - ١١٢ .

١٠١- انظر : د. مصطفى السيوفي : ملامح التجديد في النثر الأندلسي ص ١٨٨، ط . عالم الكتب - بيروت ١٩٨٥ .

١٠٢- انظر بحثنا عن المكاتبات الرسمية الأندلسية في عهد الموحدين ص ٦ وما بعدها، الذي سينشر في مجلة المورد العراقية .

١٠٣- يستثنى من ذلك رسالته الماسية حيث جاءت مبتدئة بقوله : كتابنا هذا من وادي ماسة، بعدما تجدد . . إلخ» فجاء ذكر المكان فقط دون الزمان ودون ذكر اسم المرسل منه والمرسل إليه .

١٠٤- جاءت البعدية في عموم رسائله بلفظ «أما بعد» سوى الرسالة السابعة حيث وردت بلفظ «وبعد حمد الله» انظر مجموع رسائل موحدية ص ١٧ .

١٠٥- انظر الرسالة في : ابن القطان ص ١٥٠ وما بعدها .

١٠٦- نفسه .

١٠٧ـ القلقشندي ٦/٤٤٣ (ط . مصر).

١٠٨ ـ إ. ليفي بروفنسال: مجموع رسائل موحدية ص ٣.

١٠٩ـ انظر مثلاً: رسالته الأولى ص ١ ورسالته الثانية ص ٣.

١١٠ـ انظر مثلاً : نفسه : رسالته الرابعة ص ٦، رسالته السادسة ص ١٣.

١١١ـ انظر مثلاً مراسلات ابن الجد عن أمير المسلمين علي بن يوسف ابن تاشفين، ابن خاقان : قلائد العقيان ١/٤ ٣، ٣٣٣. بتحقيق الدكتور حسين يوسف خريوش، الأردن ١٩٨٩.

١١٢ ، ١١٣ ـ نفسه .

١١٤ـ المراكشي : ص ٢٦٤.

١١٥ـ قتل ابن عطية عام ٥٥٣هـ أما ابن عياش فقد توفي سنة ٦١٩ هـ، وكانت خدمته الديوانية لأول مرة عند الخليفة أبي يوسف يعقوب الذي حكم للفترة (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ)، انظر المعجب ٢٦١، ٢٦٣.

١١٦ـ انظر : يوسف عروج : النثر الفني في عهد الموحدين بالمغرب والأندلس ص ٢٦٠ ، رسالة ماجستير ـ على الآلة الكاتبة ـ مقدمة إلى جامعة دمشق ١٩٨٣ ، وفي الجامعة الأردنية نسخة عنها.

١١٧ـ انظر بحثنا: المكاتبات الرسمية الأندلسية «النموذج الخامس من رسوم الصنف الأول».

١١٨ـ محمد بن تاويت : الوافي ١/٢٥٢.

١١٩، ١٢٠ ـ د. السعيد : المكاتبات الرسمية الأندلسية ، الجانب الفني.

١٢١ـ محمد بن تاويت : الوافي ١/٢٥٦ .

١٢٢ـ ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٣ .

١٢٣ـ السلاوي : الاستقصا : ٢/١٣١ .

١٢٤ـ إ. ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص ٣٣ .

١٢٥ـ نفسه ٣٨ وما بعدها .

١٢٦ـ نفسه ص ٤٧ .

١٢٧ـ البيان المغرب : ٣٧ .

١٢٨ـ الاستبراء هو التريث على المرأة حتى تحيض ويتأكد عدم حملها، نظم الجمان، هامش ص ١٦٠ .

١٢٩ـ الرُّب ـ كما في لسان العرب : الطبيخ الخاثر من عصير العنب، وقال الدكتور التازي إن اسم الرب معروف لحد الآن في إسبانيا ويطلق على نوع من المتناولات ARROPE ، وقد كان شربه معهوداً لدفع شدة البرد والثلج ، لكن الموحدين انتبهوا إلى أنه مسكر فأصدروا الأمر بمنعه وذلك سنة ٥٨٠هـ (انظر : المن بالإمامة، هامش ص ١١٣ ـ ١١٤، وانظر مجموع رسائل موحدية الرسالة ٢٨ صفحة ١٦٤ ، الاستقصا ٢/١٨٨).

١٣٠ـ ابن القطان : نظم الجمان ص ١٦٢ .

١٣١ـ نفسه ١٦٤ .

١٣٢- انظر : رسالة الفصول : نظم الجمان ص ١٥١ ، وانظر هامش الصفحة نفسها، والرسالة الثالثة من مجموع رسائل موحدية ص ٥ .

١٣٣- إ. ليفي بروفنسال: ص ٨ .

١٣٤- نفسه ص ٢١ .

١٣٥- نفسه ص ٥٤ .

١٣٦- انظر : نفسه ص ٥٧ .

١٣٧- نفسه ص ٥٩ .

١٣٨- انظر : نفسه ص ٦٢ .

١٣٩- نفسه ص ٦٣ .

١٤٠- نفسه ص ٦٤ .

١٤١- نفسه ص ٦٥ .

١٤٢- د. السعيد : المكاتبات الرسمية الأندلسية - مصدر سابق - ص ١٩ .

١٤٣- نظم الجمان ص ١٥٣ ، والآية الأولى من سورة النساء رقم ١١١ ، والآية الثانية من سورة الشعراء رقم ٢١٥ .

١٤٤- نفسه ص ١٥٣ والحديث الشريف في صحيح البخاري / كتاب الجنائز ٢ / ٧٩ ، وانظر تخريج الحديث هامش صفحة ١٥٣ من كتاب نظم الجمان .

١٤٥- نفسه ص ١٥٤ ، الآية من سورة البقرة ، رقم ٩ .

١٤٦ـ نفسه ص ١٥٤ ، والحديث الشريف ـ كما ورد في هامش الصفحة عن محقق كتاب نظم الجمان ـ وارد عند الإمام ابن حنبل في مسنده وخرّجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه وقد استند المحقق إلى كتاب عبد الرؤوف المناوي : فيض القدير في شرح الجامع الصغير ٦/١٩٢ ـ ١٩٣ .

١٤٧ـ نفسه ص ١٦١ ، والحديث الأول «الحلال بيّن والحرام بيّن» أورده البخاري في صحيحه ١/ ٢٠ ، ومسلم ٥/ ٥٠ ، وابن ماجة ٢/ ٤٧٦ ـ ٤٧٧ .

انظر هامش الصفحة نفسها .

أما الحديث الثاني : ما أسكر كثيره فالجرعة منه حرام ، فقد قال محقق نظم الجمان إن الذي جاء في كتب الصحاح «ما أسكر كثيره فقليله حرام» انظر «فيض القدير» للمناوي ٥/ ٤٢٠ ، وسنن ابن ماجه ٢/ ٣٣٢ وسنن النسائي ٨/ ٣٠٠ ـ ٣٠١ ، وسنن أبي داود ٢/ ١٣٠ ، راجع بصدد ذلك هامش الصفحة نفسها من نظم الجمان .

١٤٨ـ مجموع رسائل ص ٣ .

١٤٩ـ الآية ١٩٠ من سورة البقرة .

١٥٠ـ إ. ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص ٥٣ .

١٥١ـ آية رقم ١٩ من سورة الحشر .

١٥٢ـ مجموع رسائل موحدية ص ٤١ .

١٥٣ـ آية رقم ٤ .

١٥٤ـ مجموع رسائل موحدية ص ٦٩ .

١٥٥ـ سورة يوسف رقم الآية ٥١ .

١٥٦ـ ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٩ .

١٥٧ـ سورة آل عمران آية رقم ١٧٨ .

١٥٨ـ ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٩ .

١٥٩ـ سورة الأنبياء آية رقم ٩٦ .

١٦٠ـ انظر : محمد بن تاويت : الوافي ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .

١٦١ـ مجموع رسائل موحدية ص ٦٣ .

١٦٢ـ ورد الحديث في اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ٣/١٩٥، وقال إن هذا الحديث قد أخرجه البخاري ٨ كتاب الصلاة ـ باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره .

١٦٣ـ ابن القطان : نظم الجمان ١٦٣ .

١٦٤ـ نفسه، هامش ص ١٦١ .

١٦٥ـ نفسه ص ١٦٦ .

١٦٦ـ انظر نفسه هامش ص ١٦٦ .

١٦٧ـ إ. ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ٣٠ .

١٦٨ـ الميداني : مجمع الأمثال ١/١٦١ فيما أوله جيم بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

١٦٩ـ مجموع رسائل موحدية ص ٥٢ .

١٧٠ـ ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٦٩ .

١٧١ـ انظر: محمد بن تاويت: الوافي ١/٢٥٩ ، وقد ذكر أن «عقد الكرب» هو الحبل الموصول بالرشاء، الملوي على خُشيّبات الدلو المعروفة .

١٧٢ـ الإحاطة ١/٢٧٠ .

١٧٣ـ انظر : ابن تاويت : الوافي بالأدب ١/٢٥٩ .

١٧٤ـ الإحاطة ١/٢٦٩ .

١٧٥ـ التجيبي : زاد المسافر ١١٣ ، المقري : النفح ٣/٤٤٨ ، وروي البيت في المعجب لابن البني (أبو جعفر أحمد بن محمد) ص ١٧١

١٧٦ـ أ. ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص ٢١ ، وانظر ابن القطان نظم الجمان ص ١٥٧ حيث أورد مجموعة من السجعات الثنائية .

١٧٧ـ نفسه ص ٣٢ .

١٧٨ . نفسه ص ٢٧ .

١٧٩ـ انظر مثله ص ١٤ من الكتاب نفسه حيث بنى الفقرة على حرف الحاء ثم أورد أثناءها تقفيات أخرى .

١٨٠ـ نفسه ص ١ .

١٨١ . نفسه ص ٤ .

١٨٢ـ الكلاعي : أحكام صنعة الكلام ص ٢٤٠ ، بتحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، دار الثقافة ـ بيروت ١٩٦٦ .

١٨٣- إ. ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص ١٩٠، وانظر منه ص ١٦ .

١٨٤- د. مصطفى السيوفي : ملامح التجديد ص ٥٧٦ .

١٨٥- إ. لافي بروفنسال مجموع رسائل موحدية، ص ٤٨ .

١٨٦- نفسه ص ١٢ .

١٨٧- نفسه ص ١٤ .

١٨٨- نفسه ص ٦٥، وانظر ص ١٤ .

١٨٩- نفسه ص ١١ .

١٩٠- نفسه ص ١٥ .

١٩١- نفسه ص ٦٨ .

١٩٢- نفسه ص ٦٩ .

١٩٣- نفسه ص ٩ .

١٩٤- نفسه ص ٥٤ .

١٩٥- نفسه ص ٤ .

١٩٦- ابن القطان : نظم الجمان ص ١٥٣ .

١٩٧- إ. ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص ٢٩ .

١٩٨- محمد بن تاويت : الوافي ١/٢٥٧ .

١٩٩- ابن الخطيب : الإحاطة ١/٢٧٠ .

٢٠٠- إ. ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص ٣٣ .

٢٠١- نفسه ص ٤٢ .

٢٠٢ ، ٢٠٣ ـ نفسه ص ١ .

٢٠٤ـ نفسه ص ١٤ .

٢٠٥ـ نفسه ص ٤٤ .

٢٠٦ـ نفسه ص ٢ ـ ٣.

٢٠٧ـ نفسه ص ١٨ ـ ١٩ .

٢٠٨ـ انظر الرسالة الثانية في كتاب : مجموع رسائل موحدية ص ٣ ـ ٤ .

٢٠٩ـ انظر رسالة الفصول في كتاب : نظم الجمان ١٥٠ ـ ١٦٧ .

٢١٠ـ انظر : ابن شريفة : أو المطرف ص ١٨١ ، والدكتور السعيد المكاتبات الرسمية الأندلسية ـ مصدر سابق ص ٣٠.

٢١١ـ الإحاطة ١/٢٦٣ .

٢١٢ـ البيان المغرب ص ٥٨ .

٢١٣ـ عنوان الدراية ، ص ٢٩٩ تحقيق عادل نويهض ، بيروت ١٩٦٩ .

٢١٤ـ الوافي ١/٢٥١ .

٢١٥ـ أبو جعفر بن عطية ص ١٣ .

٢١٦ـ انظر : ابن عذاري : البيان المغرب ص ٥٨ .

٢١٧ـ المقري : النفح ٥/١٨٦ .

قائمة المصادر والمراجع

١ - ابن الأبّار : أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن القضاعي (ت ٦٥٨هـ) .

أ - أعتاب الكتاب : تحقيق الدكتور صالح الأشتر طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٦١ .

ب - الحلة السيراء : تحقيق الدكتور حسين مؤنس - الشركة العربية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٣ (الجزء الثاني) .

٢ - ابن أبي زرع : أبو الحسن علي بن عبد الله الفاسي (ت ٧٢٦هـ) :

الأنيس المطرب / مطبعة دار المنصور - الرباط ١٩٧٣ .

٣ - ابن الأثير : أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (ت ٦٣٠هـ) الكامل : تحقيق عبد الوهاب النجار ، مصر، المطبعة المنيرية ١٣٥٣هـ.

٤ - ابن تغري بردي : جمال الدين يوسف الأتابكي (ت٨٠٨هـ) . النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - مطبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٣٥ .

٥ - ابن خاقان (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله) (ت ٥٢٩هـ) قلائد العقيان، بتحقيق الدكتور حسين يوسف خريوش ، ط. مكتبة المنار - الأردن ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .

٦ ـ ابن الخطيب : لسان الدين محمد بن عبد الله بن سعيد التلمساني (ت ٧٧٦هـ) : الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، طبعة الخانجي ـ القاهرة ١٩٧٣ .

٧ ـ ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون المغربي (ت ٨٠٨هـ) العبر وديوان المبتدأ والخبر، أو تاريخ ابن خلدون ط. بولاق ١٢٨٤هـ .

٨ ـ ابن خلكان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٤٨م .

٩ ـ ابن زيدون : أبو الوليد أحمد (ت ٤٦٣هـ) ديوان ابن زيدون ، تحقيق علي عبد العظيم، القاهرة مطبعة نهضة مصر ١٩٥٧م .

١٠ـ ابن سعيد الأندلسي : أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد (ت ٦٨٥هـ) المغرب في حلى المغرب، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، القاهرة ١٩٥٥ .

١١ـ ابن شريفة / دكتور محمد أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي ـ الرباط ١٩٦٦ .

١٢ـ ابن صاحب الصلاة : عبد الملك : المن بالإمامة : تحقيق الدكتور عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي ،بيروت ـ لبنان ١٩٨٧ .

١٣ـ ابن عذاري المراكشي : أبو العباس أحمد بن محمد (كان موجوداً سنة ٧٠٦هـ): البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، قسم الموحدين ـ تحقيق الأساتذة (محمد إبراهيم الكتاني، محمد بن تاويت، محمد زنيبر، عبد القادر زمامة) دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٨٥ ـ ١٤٠٦هـ.

١٤ـ ابن القطان : نظم الجمان (جزء منه) تحقيق الدكتور محمود علي مكي ـ الرباط.

١٥ـ إ.ليفي بروفنسال، مجموع رسائل موحدية من إنشاء الدولة المؤمنية، المطبعة الاقتصادية ـ الرباط ١٩٤١.

١٦ـ البيذق (أبو بكر بن علي الصنهاجي)
أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، نشر عبد الوهاب ابن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة ـ الرباط ١٩٧١.

١٧ـ التجيبي : أو بحر صفوان بن إدريس المرسي (ت ٥٩٨ هـ)
زاد المسافر، تحقيق عبد القادر محداد بيروت ١٩٧٠م.

١٨ـ السعيد : دكتور محمد مجيد : المكاتبات الرسمية الأندلسية في عهد الموحدين، بحث معدّ للنشر في مجلة المورد العراقية.

١٩ـ السلاوي الناصري : الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق الأستاذ جعفر الناصري والأستاذ محمد الناصري، مطبعة دار الكتاب، الدار البيضاء ١٩٥٤م.

٢٠ـ السيوفي : دكتور مصطفى محمد أحمد علي
ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري ط . عالم الكتب ـ بيروت ١٩٨٥م ـ ١٤٠٥هـ.

٢١- العبـاس بن إبراهيم : الإعـلام بمن حلّ مـراكش وأغمات من الأعلام المطبعة الملكية - الرباط ١٩٧٤م.

٢٢- عبد الباقي أحمد فؤاد
اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان - دار الريان للتراث - القاهرة ١٩٨٦.

٢٣- عبد الله كنون : أبو جعفر بن عطية، سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب (٥) مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر - بيروت.

٢٤- الغبريني : أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله (ت ٧١٤هـ) عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية تحقيق عادل نويهض، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر - بيروت ١٩٦٩.

٢٥- القلقشندي : أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد (ت ٨٢١هـ) صبح الأعشى في صناعة الإنشا / طبعة دار الكتب العلمية / بيروت ١٩٨٧، واعتمدت كذلك على ط. مصر ١٩١٥م.

٢٦- الكلاعي : أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الإشبيلي الأندلسي : أحكام صنعة الكلام، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٦.

٢٧- محمد بن تاويت :
الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى، دار الثقافة - الدار البيضاء ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢.

٢٨ـ المراكشي : عبد الواحد بن علي (ت ٦٤٧هـ)
المعجب في تلخيص أخبار المغرب / تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٩٤٩م ـ ١٣٦٨هـ.

٢٩ـ المقري : أحمد بن محمد التلمساني (ت ١٠٤١هـ)
نفح الطيب : تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار صادر ١٩٦٨م.

٣٠ـ الميداني : أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري (ت ٥١٨هـ)
مجمع الأمثال ١ ـ ٢، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار القلم ـ بيروت / لبنان.

٣١ـ يوسف عروج :
النثر الفني في عهد الموحدين بالمغرب والأندلس
رسالة ماجستير ـ على الآلة الكاتبة ـ مقدمة إلى جامعة دمشق ١٩٨٣.

تراث لحن العامة
مصدراً من مصادر المعجم التاريخي

دكتور
أحمد محمد قدور
جامعة حلب

١ - تمهيـد:

تطرح مسألة الاتصال باللسانيات الحديثة أموراً تتعلّق بدرسنا اللغويّ، حين يتصدّى الدارسون المعاصرون لبحث أوجه الإفادة منها، أو مقارنتها بالمجالات الدرسية التي وقفوا عليها في تراثنا اللغويّ. فاللسانيات - كما هو معروف - تضمّ جميع ما يتعلّق باللغة من مسائل علمية في الجوانب الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. وإنّ أول ما يلاحظه الدارس هو الاختلاف المرير في تطبيق المناهج الدرسية الحديثة على درسنا اللغويّ الحديث، وما يتّصل بذلك عادة من تقييم للمناهج العربية القديمة في ضوء ما استجدّ في هذا العصر من مناهج. وقد ظهر ذلك بصورة جليّة حين اتُّخذ المنهج الوصفي منهجاً أساسياً لدرس اللغة. فقد لوحظ في دراسات كثيرة أنّ تطبيقات هذا المنهج الأجنبية كانت تفرض على الدرس اللغويّ العربي قديمه وحديثه دون أن تؤخذ الأمور ضمن إطارها الزمني ومعطياته الثقافية. ولقد آل هذا حقيقة إلى الهجوم على مناهج العربية الفصحى وطرق تدوينها، وعلى مواقف اللغويين الذين وضعوا قواعد وحدوداً لجمع اللغة والاحتجاج لها(١).

فالعربية الفصحى تُتّهم لدى أولئك بأنّها «معيارية» تهتمّ بالمستوى الصوابي ولا تعتدّ بالاستعمال، وهو ما أفضى باللغة إلى الجمود والتخلّف عن الحياة وتطوّرها الدائم. ولسنا نريد في مفتتح هذا البحث الوجيز أن نستطرد لمناقشة تلك المسألة، بل نقصد إلى التفريق بين الجوانب الصوتية والصرفية والنحوية من جهة، والجانب الدلالي الذي يضمّ المعجم من جهة أخرى في ضوء ما عرف عن العربية الفصحى من معيارية. فالمعيارية في الجوانب الأولى كانت ولمّا تزل ذات نفع كبير في المحافظة على كيان العربية، وحمايتها من أخطار التشتّت. إذ لو لم تكن المعيارية ههنا متشدّدة لكان من الطبيعي في ضوء قوانين اللغة استقلال بعض اللهجات وانفصالها عن الفصحى التي قد تتحوّل إلى لغة مقدّسة يقتصر استعمالها على الشعائر الدينية.

أما دلالة المفردات فقد كان بالإمكان إخراجها من نطاق المعيارية الصارمة دون أن ينطوي ذلك على كبير خطر على وحدة اللغة وأنظمتها. فالدلالة التي تتّصل بالمجتمع اتّصالاً وثيقاً لا يمكن أن تبقى محصورة في الأنماط البدوية من العيش والفكر وغير ذلك من جوانب الحياة. والجوانب الصوتية والصرفية والنحوية هي في الحقيقة أنظمة قياسية يفترض استقرارها بحسب قواعدها التي تتيح إمكانات التوليد الداخلي. فالقواعد الأساسية في هذه الأنظمة ـ مع النظر إليها على أنّها عامة وليست شاملة ـ لا تقدّم كمّاً محدوداً من الصيغ والاستعمالات كما توهّم بعض الدارسين، بل تقدّم أساليب متنوّعة يجري عليها الصوغ القياسيّ الذي يتضمّن قدرات توليدية تتأبّى على الحصر. والأمر في جانب الدلالة مختلف عمّا سبق، لأنّ المفردات لا تستقرّ على حال لأنّها تتبع الظروف. فالحياة تشجّع على تغيّر الدلالة بصورة مطّردة. ومن المعروف في سياق هذه المقارنة أنّ ما يفصل لغة عن أخرى ليس المفردات ـ إذ قد تشترك لغة وأخرى في كثير من المفردات ـ

بل هو ما يتعلّق بتلك الجوانب ولا سيّما نظام الجملة.

ومع أنَّ اللغويين القدامى وقفوا من تغيّر الدلالة ذلك الموقف المتشدّد، فإنَّ الدارس يجد شواهد كثيرة على تغيّر الدلالة من عصر إلى آخر، منها ما ورد في تضاعيف بحوثهم المعجمية والأدبية. ومنها ما اتخذ شكلاً قريباً من البحوث المنظّمة والواضحة المقاصد، ولا سيما في المصطلح والألفاظ الإسلامية. إضافة إلى جانب عنيّ هو التأليف في لحن العامة والتثقيف اللغويّ.

وينفرد المعجم بجانب مهمّ في هذا السياق من التقابل بين اللسانيات الحديثة، وعلوم العربية. فقد لوحظ أنَّ الاطلاع على معاجم اللغات الأجنبية الحديثة ودراستها، دفع كثيراً من الدارسين إلى مقارنات سريعة بين تلك المعاجم من جهة، ومعاجم العربية ـ وجلّها قديم ـ من جهة أخرى. ومن هنا كانت بدايات التأليف المعجمي الحديث عندنا تحمل سمات من آثار ذلك الاتصال. وقد أثمر هذا ـ مع الدوافع الذاتية نحو النهوض والتحديث ـ حركة معجمية ونقدية يمكن أن يعدّ منتصف القرن التاسع عشر بداية لها.

لكنَّ الدعوة إلى التحديث وسدّ النقص كانت تبدأ في أكثر الأحيان بالتعرّض إلى عيوب المعاجم القديمة، وملاحظة عدم وفائها بحاجاتنا المعاصرة[٢]. وإنّ أهمّ ما يتّصل ببحثنا هنا هو اتّهام المعاجم العربية كافة بأنّها تقف عند حدود معيّنة من الزمان الذي عُرف بعصر الاحتجاج. وأنّها تقتصر على نقل جانب من لهجات العرب دون سواها، لأن منهج اللغويين القدامى كان انتقائياً. أما جهود التالين فقد اقتصرت عند هؤلاء على تنظيم تلك المادة وتبويبها طبقاً لمناهج مختلفة.

ويلاحظ الدارس أنّ مسائل متعدّدة شغلت أذهان المعجميين. منها ما يتّصل بترتيب الموادّ ومداخلها، ومنها ما يتّصل بالمادّة نفسها من حيث مصادرها وشواهدها. ومنها ما يتّصل بتطوّر المعاني وتدرّجها، والبيئات وأثرها في انتشار الدلالة أو تقليصها. ولا شكّ حقّاً في أهمية هذه المسائل، وما دار حولها من مناقشات امتدّت عقوداً متتالية من هذا القرن، إذ شغلت وما تزال تشغل الدارسين في مختلف نواحي الاختصاص. ومن المعروف أنّ بعض ما سبق ذكره من مسائل يتطلّب تضافر الجهود واستشارة أهل الذكر من أولي العلم واللغة في المجامع اللغوية والمراكز العلمية.

أمّا ما يتصل بالتطوّر الدلالي للمفردات ـ وهو مدار بحثنا ـ فقد سعت إلى تحقيقه معظم المعاجم الحديثة على اختلاف مناهجها وتفاوت قدرات مصنّفيها. فالأمر ههنا يحتاج إلى مراجعات واسعة ومفصّلة للتراث الثقافي في التاريخ والجغرافية والفلسفة والدين، إضافة إلى استيفاء جوانب التراث اللغويّ.

ومهما يكن من أمر فإننا نرى أنّ ما نحتاج إليه من معاجم ضمن إطار اللغة العربية الفصحى هو ثلاثة أنواع، هي مع مناهجها ومحتوياتها كما يلي:

أولاً: المعجم الأساسي، وهو معجم يسجّل الرصيد المشترك (Lexique Commun). ومنهجه معياريّ يتقرّى الصحيح والقياسيّ والشائع، وكلّ ما هو متّصل بالفصحى بسبب. ومراجعه الرئيسة هي مجامع اللغة ومراكز البحوث القومية.

ثانياً: المعجم الفنّي، وهو معجم يدوّن مصطلحات علم من العلوم أو فرع من فروع المعرفة. ومنهجه وصفي يغلب عليه الاجتهاد ومحاولة التقريب بين مصطلح وآخر ممّا هو متداول في أقطار العروبة.

ثالثاً : المعجم التاريخي، وهو المعجم الذي يهتمّ بتاريخ المفردات بدءاً من أقدم النصوص وحتّى آخر ما وصلت إليه في هذا العصر. ومنهجه وصفيّ - تاريخيّ، لأنه معنيّ بتسجيل تاريخ الاستعمال ومكانه كما كان دون توجيه أو تقييم[٣].

٢ - نظرة في تراث لحن العامة :

يبدو أنّ تحديد الزمن الذي تمّ فيه نقل دلالة «لحن» إلى معنى الخطأ في الكلام تكتنفه صعوبات جمّة، بسبب اختلاف الروايات ونقص الأدلة[٤]. . ومع ذلك فإنّ الدارس يجد في قصة أبي الأسود الدؤلي مع الإمام عليّ حين شكا له لحن ابنته، وما سمعه من الناس بداية للتنبُّه إلى اللحن بوصفه ظاهرة متفشية في النّاس. وعلى هذا يمكن أن نعدّ هذه البداية منطلقاً لتحويل دلالة لحن إلى معنى الخطأ في الكلام. ويلاحظ أنّ التصنيف في اللّحن كان مبكّراً، إذ كان مرافقاً لتدوين العربية على أيدي النحاة واللغويين. ومن المعروف أنّ أهمَّ أسباب التذوين، هو الخوف على العربية من ذلك اللحن الذي شاع في إقليم العراق قاعدة الخلافة شيوعاً مروِّعاً. ومن هنا نجد أنّ معظم أهل اللغة كانت لهم رسائل وتصانيف في اللحن بدءاً من الكسائيّ والفرّاء والأصمعي وأبي عبيد القاسم بن سلّام وغيرهم.

وإذا ما تجاوز المرء القرن الرابع، فإنه يقف على اتّساع اللحن في فئات المجتمع من جهة، وامتدادهُ إلى معظم الأمصار أيّاً كان قربها من قاعدة الخلافة، أو بعدها عنها من جهة أخرى. وبناء على ما سبق يلاحظ الدارس أنّ التصنيف في اللحن غدا جانباً من جوانب الدرس اللغويّ على امتداد العصور وتعدّد البيئات.

ولقد أتيحت لنا فرصة التعرّف إلى أهمّ ما بقي لنا من تراث لحن العامة في سياق دراسة مستقلة[٥]، خُصِّصت للجوانب الدلالية المستفادة من

مجموعة من المصنفات التي بلغت ثمانية عشر مصنّفاً بدأت بالقرن الثاني عند الكسائي وانتهت عند الخفاجي في القرن الحادي عشر الهجريّ(٦).

ويلاحظ أن هذه المجموعة تضمّ جلّ المصنّفات التي وصلتنا من ذلك التراث الضخم. كما تفي - بما حوته من موادّ كثيرة - بالجوانب الدلالية على نحو لا يبتعد عن مناهج علم الدلالة الحديث، مع الاختلاف في وجهة النظر بين الدرس الدلالي المعياريّ، والدرس الدلالي الوصفي.

وتتوزّع أمثلة اللحن على أنواع تضمّ ما يتّصل بالأصوات والصرف والنحو والدلالة والخطّ. ويلاحظ من خلال النظر في المصنّفات التي جرت عليها الدراسة أنّ أمثلة اللحن في النحو قليلة، بل نادرة، وأن أمثلة اللحن في الأصوات قليلة أيضاً. أما أمثلة اللحن في الصرف فهي التي تمثّل القسم الأكبر من الأمثلة. ويليها ما يتّصل بالدلالة من أمثلة ومسائل.

أما من جهة التصنيف فيلاحظ أن معظم المصنّفات أوردت ما يتّصل باللحن في الدلالة تحت عنوان «ممّا تضعه العامة في غير موضعه»، وهو النقل في مصطلحنا. كما أنّ كثيراً من المصنفات وزّعت موادها على أقسام ضمّت إضافة إلى ما ذكر بابين هما: «ما جاء لشيئين أو أشياء فقصروه على واحد»، وهو التخصيص. و«ما جاء لواحد فأدخلوا معه غيره»، وهو للتعميم. ولا بدّ من الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ مؤلّفاً هو ابن مكي اجتمعت لديه جوانب التصنيف المنطقي لتغيّر الدلالة، أي النقل والتخصيص والتعميم، إضافة إلى أنّه فرّق بين لحن العامة والخاصة، ونظر في مستوى الكلام على نحو دقيق فعلاً.

والحقّ أنّ تلك المصطلحات التي ذكرناها، هي نفسها لدى علماء الدلالة المحدثين ضمن ما سمّوه بقوانين المعنى، أو سبل التغيّر الدلاليّ (Changements de sens). لكنّ ما ينغّص علينا هذا الكشف العلمي السبّاق لأجدادنا اللغويين هو النظرة المعيارية الصارمة التى شملت الدلالة فيما

شملته من جوانب اللغـة. فـالأمثلة التي أوردوها تحت تلك العنـاوين الاصطلاحية الدقيقة حُكِمَ عليها بالخطأ مقدّماً، لأنّها من اللحن. ولا يستثنى من ذلك إلاّ حالات قليلة أو أمثلة محدودة.

ويقود هذا إلى المرور بالمواقف الرئيسـة من اللحن كما ظهرت في المصنّفات المشار إليها آنفاً. ويلاحظ أنّ هناك نزعة عامة غلب عليها التشدّد في المقياس الصوابيّ واختيار الفُصيح وحده، ولا سيّما لدى المتقدّمين كابن السكيت وابن قتيبة وثعلب. ومن تبعهم كالهـروي والزبيـدي والحريـري والجـواليقي وابن الجـوزي وابن الإمـام. ويمكن أن نعـدّ الأصمعي (ت ٢١٦هـ) رأساً لهذه النزعة. وهناك من بعد نزعتان، إحداهما لا تختلف عن الأولى إلا في التوسُّع في قبول وجوه اللغة إن كانت من المسموع عن العرب نصّاً، فهي في هـذا لا تختلف عن سـابقتهـا إلا في درجـة الاحتجـاج بالمسموع، ويمثّل ابن مكي وابن هشام اللخمي وابن الحنبلي هذه النزعة. وقد انتهى ابن هشام إلى خلاصة هي أنه لا تُلحِّن العامة إلاّ بما لم يتكلم به عربيّ، أما ما استند إلى سماع مهما كانت درجته، فلا يُعَدّ لحناً لأنّه ورد عن أهل اللغة وأصحاب التصرّف فيها. أما النزعة الثانية فيتقدّم أصحابها خطوة ذات أهمية حين أضافوا إلى التوسّع في المقياس الصوابي الاعتدادَ بالمجاز وسبل التطوّر الأخرى في تصويب كثير ممّا جرى على ألسنة الناس. فابن السِّيد البَطَلْيَوسي أحد هؤلاء يعتدّ كثيراً بالمجاز لأنّ أكثر كلام العرب مجاز، ولذلك غمض كثير منه على من لم يتمهّر فيه(٧). ثم نجد عبارة صريحة لدى البغداديّ يقول فيها بأنّ تخصيص العام ليس غلطاً(٨)، وأنّ ما جرى على القياس صحيح(٩). كذلك نرى الخفاجي وهو من أصحاب هذه النزعة كثير الاعتداد بالمجاز والقياس والتأويل.

ولن نتوقف بعد أن توضّحت لنا مقـاصد أولئـك اللغويين، وعـرفنا منطلقهم في المحافظة على العربية الفصحى عند بعض المحدثين الذين

انصرفوا عن دراسة هذا التراث الكبير إلى مجاراة بعض المستشرقين في الهجوم على اللغويين القدامى، واتّهامهم بنقص الاستقراء وإهمالهم تدوين كلام الناس، أو لومهم على موقفهم من اللحن إذ عدّوه خطأ[١٠]. فمدار الأمر عندنا هو مدى الإفادة من هذا التراث في رسم صورة مقبولة لتطوّر العربية الفصحى عبر الزمن، وفي مسألة التنقية اللغوية الحديثة والوفاء بمتطلبات التعبير الجديد.

٣ - المعجم العربي وصلته بأمثلة اللحن:

كنا أشرنا إلى بعض الآراء المحدثة التي اتّهمت المعاجم العربية بالوقوف عند حدّ زمني لم تتجاوزه، ففقدت بذلك دورها في تسجيل ما طرأ على اللغة من تغيّر، كما هو مفترض في المعاجم التي تتابع الزمن ولا تقف عند حدّ معيّن. ولعلّ فيما نقدّم الآن ردّاً على تلك الاراء المتسرّعة. فلقد اظهرت لنا مجموعة كبرى من أمثلة اللحن التي حلّلناها في مواضع مختلفة من دراستنا، انّ كلّ ما قيل حولها وارد بنصّه في المعاجم[١١]. ولا يقتصر هذا على المعاجم المتأخرة وحدها كاللسان والتاج، بل لقد ظهر منه شيء كثير في المعاجم التي ظهرت بدءاً من القرن الرابع الذي شهد حركة تأليف معجمية كبيرة. والسبب في هذا أنّ أوائل مصنّفات اللحن ظهرت في القرن الثاني كرسالة الكسائي، أي أنّها كانت مواكبة لظهور أول معجم عربيّ هو «العين» للخليل المتوفى ١٧٥هـ. فاشتمال المعاجم على تحليل أمثلة من لحن العامة وارد مع أوائل المعاجم، كما أنّه مستمر إلى أواخرها فما جاء في المعاجم من أمثلة اللحن يكاد يفوق الحصر ولا سيّما في المعاجم المتأخرة.

فإطلاق الكلام بأنّ المعاجم أغفلت التعرّض للحن العامة، أولما طرأ على اللغة بعد عصر الاحتجاج زعم مبالغ فيه. ولا يعني هذا بحال من الأحوال أنّ

المعاجم سجّلت كلَّ ما طرأ على اللغة من تغيّرٍ في جميع مجالات الاستعمال، وفي المستويات العلمية والثقافية والحيوية النفعية كافة. لأنّ هذا ليس من مهمة المعاجم اللغوية وحدها، فهي على الرغم ممّا حوته من أشتات مجتمعات من الأعلام والمصطلحات والأسماء وغيرها، لا تطالب بأن تقوم بتبعة كلّ ذلك على سبيل الاستيعاب.

والمسألة من بعد ليست في تقصير المعاجم في تدوين ما استحدث من تطوّر، ففيها ـ كما رأينا ـ الكثير منه، بل في المواقف التي منعت اللغويين من ربط اللحن وغيره من مظاهر التغير بما استقرّ من الدلالات وضمّه إليها على أنه حلقة جديدة في سلسلة التطوّر التاريخي للغة. ولقد قام تحليل معظم الأمثلة لدينا على الاجتهاد في سدّ ذلك النقص، فربطنا التغيّر الطارىء بما استقرّ في اللغة. ومع أنّ المنهج كان يتخلّله الاجتهاد والجنوح إلى الافتراض، فإنّ ما ظهر فعلاً هو أنّ كلام العامة كما جاء في المصنّفات ليس مُنبتّاً إلى درجة يُظَنّ فيها الانقطاع الذي لا يُنبىء بأيِّ صلة. فالعامة لم تأت بلغة جديدة، أو ابتكارات من عدم. وإذا ما أخرجنا من حسباننا تلك الأمثلة التي لم تكن إلا بسبب الاختلاف حول درجات الفصيح، لأنّها واردة غالباً في المعاجم ضمن ذلك النحو من النقاش والخلاف الذي لا تخلو منه مادة من موادّ المعجم تقريباً، فإنّنا نرى أنّ سائر الأمثلة ترتبط بالدلالات المعجمية وتكمّلها ضمن التدرّج الملاحظ في تطوّر الدلالة عبر الزمن، ووفق السنن التي جرى عليها كلام العرب. أما ما كان منها منقطعاً، فهو إما من الذي قصّرت جهودنا وأدواتنا الدرسية عن كشف صلاته بالتدرُّج المعهود، أو ممّا ظهر فجأة في ضرب من الارتجال الذي لا يعوّل على احتساب أيّ علاقة ظاهرة. ومن الملاحظ أنّ هذا قليل إذا ما قيس بالجمّ الغفير من الأمثلة الأخرى.

٤ ـ السمات العامة لأمثلة اللحن:

أ ـ معطيات المكان:

يتّصل المكان بقضية التغيّر اللغويّ، وانتشار اللغات، ونشوء اللهجات وغير ذلك. وقد توسّع مجال النظر في صلة المكان باللغة مؤخّراً، فنشأ فرع من اللسانيات يعنى بآثار البيئة والجغرافية في اللغة والثقافة والحضارة ونحوها، وهو علم اللغة الجغرافي. فالأمور التي تتعلّق بتنوّع اللغات والانتشار اللغويّ وتعايش اللغات في بقعة واحدة، والفروق التي تلتمس بين اللغة المشتركة واللهجات المحلية، هي من اختصاص هذا العلم. ولعلنا نشير في الفقرات التالية إلى جوانب من تلك الصلة بين المكان واللغة.

ومن المعروف بداية أنّ العربية الفصحى انتشرت مع خروج الفاتحين من الجزيرة العربية، وامتدّت حتّى بلغت أقصى المغرب وأواسط أوروبة وأقاصي آسية وصحارى إفريقية. ولم يكن هذا الانتشار والامتداد في فراغ، بل لقد لاقت العربية أمامها لغات ولهجات متعدّدة دخلت وإياها في صراع مستمرّ. كما تعرّضت العربية الفصحى بعد ذلك بقرون لشيء من الانعزال في البيئات الجغرافية بسبب السياسة والحروب وغير ذلك من عوامل الانغلاق. لكنّ الملاحظ أنّ العربية الفصحى حين تعرّضت لكلا الأمرين: الانتشار والانعزال، سلمت من التشعّب إلى لهجات أو لغات مستقلّة.

والحقُّ أنّ هناك عوامل قلّلت إلى حدّ كبير من تأثّر العربية الفصحى بالمكان والزمان. وهذه العوامل هي: القرآن الكريم والمنهج المعياريّ والتراث الأدبي(١٢). وقد عملت هذه العوامل على إبقاء عناصر الثبات والاشتراك جامعة بين الأمصار الناطقة بالعربية، وإن كانت بعيدة عن مركز انتشارها، أو منعزلة عمّا سواها، في صورة عزّ نظيرها قياساً على غيرها.

ونجد مصداق ذلك في أمثلة اللحن التي درسنا، إذ شهدت معظم الأمصار الناطقة بالعربية تأليفاً في اللحن بدءاً من العراق قاعدة الخلافة، ومروراً بالشام ومصر، وانتهاءً بالأندلس وغيرها من أقطار المغـرب. ففي العراق كانت البداية ثمّ تشعّب التأليف منذ القرن الرابع الهجريّ، فظهر في الأندلس وصقلية وتونس لغويون عُنوا بموضوع اللحن. وظهـر بعد ذلـك بقرنين تقريباً في الشام ومصر لغويون آخرون ألّفوا في اللحن، ثمّ ظهرت بعد ذلك مصنّفات في العراق وتركية وغيرهما.

ويبدو للوهلة الأولى كما ظنّ بعض الـدارسين أنّ هذه المصنّفات تحوي لهجات الأمصار التي أُلّفت فيها أو نُسبت إليها. لكنّ الحقيقة غير ذلك، لأنّ معظم المصنّفين لم يقصدوا التعبير عن أيّ استقلال للخصائص اللغوية الجارية في بيئاتهم، كما لم يقدّموا ـ وهذا هو الأهمّ ـ مادة تصلح لاستخلاص شيء من ذلك وإن لم يقصدوه. فهم ذكروا بعض مـا يتّصل بالمكان من أثـر في بعض الاستعمالات، وقـارنوا بين أمثلة من المشـرق بأخرى من المغرب، لكنّهم لم يتوسّعوا في ذلك نظراً لاعتصامهم بالعربية الفصحى واعتدادهم بشواهدها القرآنية والشعرية، وقياسهم كلّ تغيّر على ما صحّ من لغة العرب الأوائل.

ولقد كانت تراودنا فكرة التقسيم الجغرافي حين بدأنا بضمّ المادة التي عملنا فيها في الدراسة التي أشرنا إليها مراراً. لكنّ المقارنة الأولية بين أمثلة هذا المصنّف وذاك ـ وإن تباعدا في البيئة أو الزمان ـ لم تكن تشجّع على التصنيف المكاني الخالص، أي فصل أمثلة هذا الإقليم عن غيره، وتحليلها منعزلة عمّا سواها. ولو أن هذا تمّ لوقعنا في تكرار يكاد يشمل معظم الأمثلة لأنها مشتركة بين أمصار المغرب والمشرق. لكنّ هذا لا ينفي وجود أمثلة قليلة اختصّ بها هذا الإقليم أو غيره، وإن لم تسلم في زعمنا من أن تكون

متّصلة بلهجة من لهجات العرب القدامى في أغلب الأحيان.

وممّا يقلّل من الأثر المكاني أنّ بعض المصنّفين كانوا ينقلون معظم الأمثلة من المصنّفين السابقين، لا من بيئاتهم، أو ممّا وقفوا عليه لدى معاصريهم. كما أنّ بعض الشرّاح وأصحاب الردود تناولوا مصنفات متعدّدة بالنقد والرد، على الرغم من اختلاف البيئة. من ذلك مثلاً «أدب الكاتب» لابن قتيبة، وشرحه «الاقتضاب» لابن السيد. فالكتاب الأصلي ظهر في العراق، على حين أنّ صاحب الشرح أندلسي. ومنه أيضاً «درّة الغواص» للحريريّ، وشرحها للخفاجي. فالدرّة من لحن الخواص في العراق كما يُستفاد من عنوانها، وبيئة مؤلفها، على حين أنّ شارحها الخفاجيّ مصريّ.

وليس هناك من بعد خلافات أساسية بين بيئة وأخرى من البيئات العربية. وعلى افتراض أنّ شيئاً منه وجد حيناً من الدهر، فقد تلاشى أمام تمسُّك الناس بالعربية الفصحى المشتركة. ويكفي المرء أن يشير هنا إلى الآثار الإيجابية للهجرات العربية التي انطلقت مع الفتح الإسلامي، واستمرّت بعد ذلك ناشرة القبائل العربية في أمكنة جديدة غلب عليها اللسان العربي الذي اعتصم به أصحابه اعتصامهم بالدين. وعلى هذا يستطيع الدارس تفسير كثير من الخصائص المشتركة بين قطر وآخر بالنظر إلى وجود صلات القربى والنسب على الرغم من بعد الديار. آيةُ ذلك أنّ أمثلة كانت ترد في مصنفات الأندلسيين والمغاربة، فتُرَدّ إلى أصولها اليمنية القديمة، أو إلى حيث شاعت في مكان معيّن لإحدى القبائل العربية.

ومن أجل ذلك كلّه نرى أنّ وصف هذا الكتاب مثلاً بأنّه كلام عامة صقلية، أو عامة بغداد، أو مصر، أو الشام، ونحو ذلك لا يشير إلى أنه كلام منعزل عن غيره، أو أنه ينفرد بخصائص واسعة لا نجدها في غيره. بل هو

غالباً جزء من كلّ، فيه من عوامل الاتصال ما يفوق كثيراً ما يكون من عناصر الانفصال.

ب - قواعد الاحتجاج:

لم تشهد قواعد الاحتجاج لأمثلة اللحن تغيّراً كبيراً يمكن أن يعدّ خروجاً على ما تعارف عليه أهل اللغة من قواعد مطّردة. فالاحتجاج بالشعر، وبالقديم منه خاصة لمّا يزل يحتلّ مكان الصدارة. كما أنّ أقوال اللغويين المتقدّمين ما فتئت تدور على ألسنة المتناقشين من أصحاب المصنّفات فتُجيز قولاً وتمنع آخر. أما ما يشير إلى شيء من التحوّل عمّا عرف عن قواعد الاحتجاج، فقد جاء في المرتبة الثانية، إذ لم يكن يزيد على التوسّع في الاستشهاد بالحديث والأثر، وقبول بعض آراء اللغويين المتأخّرين وأقوالهم، والاستئناس بالشعر المولّد بعد عصر الاحتجاج. لكنّ هذا التحوّل الطارىء لم يشمل أغلبية المصنّفات، بل اقتصر على بعضها، كما أنّه لم يأت ضمن خطّة واضحة لتعديل قواعد الاحتجاج المعهودة على أيّ نحو من الأنحاء(١٣).

والحقّ أنّ الاتجاه السائد في مناقشات الاحتجاج لصحّة الأمثلة أو عدمها، لم يزل يدور حول ما نُقل من اللغة نصّاً بضمن الحدود التي وضعوها، مع الاختلاف الذي رأيناه بين مصنّف وآخر حول تقدير مستوى الاحتجاج كالفصيح ونحوه، أو ما كان لهجة، أو شاذاً، وغير ذلك. ويبدو هذا جليّاً في المناقشات التي حفلت بها كتب الشروح والردود، إذ لم تخرج عن سبيلين اثنين إلا نادراً، وهما: إيراد شاهد لم يذكره المصنِّف السابق، أو صاحب الكتاب الذي يُشْرَح أو يُرَدُّ عليه. وبهذا الشاهد الذي هو ممّا يُعتدّ به يكون الردّ. أو تأويل الشواهد التي أوردها المؤلف السابق لإثبات سوء فهمه لموضع الاستشهاد وخطأ تفسيره له.

فالمشكلة الرئيسة في هذا الصدد هي أنّ معظم المصنّفين تقيّدوا بما جاء عن العرب، وإن اختلفوا فيه. أما ما لم يتكلم به عربيّ يُحْتَجّ به فلم يُقبل. وهذا نحو من التشدّد الذي إن جاز في النحو ونظامه لم يجز في المفردات ودلالاتها. فإيقاف المعاني عند حدود صارمة لم تكن تؤيّده الوقائع اللغوية المتداولة، إضافة إلى أنه في زعمنا موقف نظريّ ينسجم وما تواضع عليه اللغويون من رفض التغيّر أساساً وفي كلّ جانب. فتغيّر المعاني لم يُعرف أنه توقف عند حدّ بدءاً من الألفاظ الإسلامية، ثمّ ما ولّدته الحضارة والعلوم المستحدثة في العصر العباسي وما تلاه، وهو جار في تضاعيف الكلام عصراً بعد عصر.

ومع أنّ الاتجاه السائد في المصنّفات هو ما ذكرنا، فقد وجدنا بعض المصنّفين يتوسّعون في تطبيق معايير أخرى حين الاحتجاج هي: ١ ـ أصل الدلالة، ٢ ـ معنى الصيغة، ٣ ـ المجاز. وبذلك تمّ إخراج عدد من الأمثلة من نطاق المسموع إلى نطاق المقيس.

ج ـ المستوى اللغويّ:

يقود الحديث عن المستوى اللغويّ لأمثلة اللحن في الدلالة إلى الوقوف عند مَن صدر منهم اللحن. فالعامة الذين يُذكرون في تلك المصنّفات هم كما تبين لنا جماعات من التجار والصنّاع والطلاب وبعض المتعلمين الذين لم يحصّلوا الكثير من المعارف. أما الخاصة الذين يرد ذكرهم في بعض المصنّفات فهم علماء اللغة والأدب وأهل الفقه والدين، والأطباء والفلاسفة والحكماء ومن في مستواهم. ولقد رأينا من يزعم أنّ العامة ليسوا هنا الدهماء وخشارة الناس، بل هم المثقفون الذين تسرّب إليهم أمثلة من لغة التخاطب اليومية فيستعملونها في أحاديثهم وفي كتاباتهم. وهذا زعم فيه خلط واضحٌ بين مفهومي «العامة» و «لحن العامة»

فالعامة هم كما رأينا فئات متوسطة من المجتمع تمثّل عامة المتعلمين. على حين أنّ «لحن العامة» مصطلح شامل يمكن أن ينطبق على معظم أمثلة اللحن[١٤].

فبداية اللحن كانت لدى العامة ثم تسرّب منه شيء إلى الخاصة. أما «لحن الخاصة» فهو مصطلح ينطبق على قليل من الأمثلة التي تفرّد بها الخواص والتي يصعب فصلها عن أمثلة العامة إلا إذا كانت الأدلة متوافرة، كما هي الحال لدى ابن مكي الذي جمع أمثلة ممّا يشيع لدى فئات الخاصة تفصيلاً. ولا يكفي دوماً الاقتناع بما يذكره المصنِّف من فصل أمثلة الخاصة عن العامة، إذ تختلط الأمور فيضيع المرء إذا تابع مصنِّفاً كالحريريّ الذي جعل الخواص في عنوان كتابه «درّة الغواص في أوهام الخواص»، لأنّ معظم أمثلته ليست للخاصة بل للعامة، وهذا ما جرى التدليل عليه في موضعه من الدراسة.

والعامة ليسوا الدهماء وخشارة الناس لأنّ المقصود هو العامة العليا أو الأولى. أما العامة السفلى فقد أعرض عنهم المصنفون لأنّ أخطاءهم مما لا يعزب عمّن تمسّك بطرف من الفهم والعلم[١٥].

فالمستوى اللغويّ لأمثلة اللحن كان من «المتوسط» الذي شاع لدى من تلقوا شيئاً من التعليم، أو كان لهم بالثقافة سبب، وهم يتحدثون العربية الفصحى أو يتطاولون إليها متفاصحين. ولا شكّ في أنّ تخفّفاً طرأ على الإعراب ونظام الجملة لدى هؤلاء وغيرهم، لكنّ هذا لا يؤثّر في اتّصال أمثلة الدلالة بالعربية الفصحى. واستناداً إلى ذلك نجد أنّ المستوى الموصوف لا يساعد على تبيّن خصائص محلية متكاملة أو مطردة.

ولقد قمنا في سبيل التأكّد ممّا ذهبنا إليه آنفاً بإجراء إحصاء شامل لأمثلة التطوّر الدلالي بسبله المعروفة: التخصيص والتعميم والنقل، فتبين

لنا أنّ المجال الذهنيّ لم يحظ إلا بتسعة أمثلة من مجموع مئة وثلاثة أمثلة دُرست في فقرة «النقل والمجاز». على حين أنّ ما تبقى وهو الأكثر حازه المجال الحسيّ بأنواعه الطبيعية والصناعية والأفعال والصفات الحسية. ويلاحظ من بين المحسوسات أنّ الأسماء الدالة على خلق الإنسان وصفاته الحسية، والحيوان، والنبات، والأرض، والطبيعة عامة تمثّل النسبة الكبرى من الأمثلة. ثم تتلوها الأسماء الدالة على مسمّيات صناعية، كالأدوات واللباس والأثاث والبناء ونحوها. وتأتي أخيراً أمثلة الأفعال الدالة على حركات محسوسة.

ويؤيّد ما جاء في التخصيص والتعميم من أمثلة النتيجة التي استخلصناها آنفاً. فالأمثلة التي وردت هنا بلغت أربعة وتسعين مثالاً، نال أكثرَ من ثمانين مثالاً منها المجالُ الحسيّ بأنواعه المختلفة. ولعلّ في هذا وذاك دليلاً على أنّ الأمثلة التي شاعت من اللحن تقع في درجة وسطى بين كلام أهل العلم والأدب ومن في مستواهم، ولا سيما حين يؤلّفون أو يتحدّثون في شؤون علومهم من جهة، وكلام السوقة من الدهماء الذين ينطبق عليهم اسم «العامة السفلى» من جهة أخرى.

د ـ الجوانب الفنية:

يقصد بالجوانب الفنية هنا تصنيف أمثلة اللحن في الدلالة جميعاً وفق قوانين تغيّر المعنى لكشف الاتجاهات التطوّرية في الدلالة. فالأمثلة المسجّلة من هذه الوجهة لا تخرج عن أن تكون ضمن واحد من هذه الأقسام:

١ ـ ما يتعلّق بالفروق، والتقييد، والعلاقات الدلالية الأخرى كالاشتراك والتضاد.

٢ ـ ما يتعلّق بالعموم والخصوص.

٣ ـ ما يتعلّق بالنقل ضمن مجال واحد، أو من مجال إلى آخر.

٤ ـ ما يُردّ إلى سبيل من سُبل المجاز بأنواعه.

٥ ـ ما يُعدّ في الارتجال الذي لا يمكن ردّه إلى واحد من الأقسام السابقة.

وتجدر الإشارة إلى أننا خرّجنا كثيراً من الأمثلة الصرفية قياساً على ما سبق من قوانين المعنى. كأن يكون هناك تخصيص لهذا الوزن أو تعميم، أو نقل من دلالة الفاعلية إلى المفعولية، أو أن تكون هناك فروق بين صيغة وأخرى لا يعتدّ بها العامة ونحو ذلك. كذلك ألحقنا ما جرى على القياس من الاشتقاق على القواعد المعروفة بما سبق، لأنّ فيما يقاس على صيغة معروفة استكمالاً لإمكانات موجودة بالقوة، واستثماراً لها بإيجادها بالفعل.

ولقد ظهر لنا بوجه عام أنّ العامة لا ينظرون في الفروق، ويميلون إلى الاقتصاد في بذل الجهد، ويتّجهون غالباً إلى التعميم، ولا يحرصون على الدقة في التعبير إلا نادراً. كذلك يلاحظ أنّ الاشتقاق القياسيّ قليل لديهم، على حين ظهر بعض الدخيل في استعمالهم.

٥ ـ خاتمة: توظيف المعطيات:

لقد كانت دراستنا ابتعاثاً لجوانب من الدرس اللغويّ القديم لإبرازها في صورة جديدة استعنّا في رسم حدودها وتوضيحها بالمناهج اللغوية الحديثة التي لا يسع الدارس تجاهلها أيّاً كان موقفه منها. وكان من وراء ذلك قصد إلى تبيّن شيْء من مسيرة اللغة عبر الزمن خدمة لقضية التطوّر. ولذلك اتجهنا إلى أمثلة اللحن سعياً إلى الوقوف على المادة الصالحة لهذا الدرس.

ولا بدّ من أن يلاحظ أنّ الدرس اللغويّ التاريخي ما يزال عندنا جديداً، ولم يُؤت النتائج المرجوة منه. ولذلك رأينا أنّ ما يقدّمه دارس واحد في هذا المعترك الصعب ليس إلا لبنة في بناء متعدّد الأنحاء كثير الأرجاء

يتطلّب إنجازه تضافر الجهود واجتماع الخبرات.

ومهما يكن من أمر فإننا نخلص إلى أنّ الإفادة من تراث لحن العامة في مشروع المعجم التاريخي أمر ضروريّ وممكن أيضاً بالوسائل المتوافرة الآن. وإذا كان المعجم التاريخي يحتاج إلى معظم ما ورد في مصنّفات لحن العامة لرسم التطوّر التاريخي للدلالات والصيغ، فإن المعجم الأساسي لا يستغني عمّا ورد في تلك المصنّفات من جديد يُضاف إلى رصيد اللغة المتداول بعد عرضه على الجهات التي أخذت على عاتقها مراقبة التغيّر اللغويّ وحراسة الفصحى من الشطط في الابتداع.

ففي تراث لحن العامة استكمالٌ لتسلسل المعاني في كثير من الدلالات والصيغ، مع إشارات قد تكونُ ذات فائدة في النظر إلى بعض الاستعمالات الخاصة أو المحدودة. فالجانب الزمني كما مرّ بنا واضح المعالم في معظم أمثلة اللحن ممّا يساعد الباحثين المحدثين على السير قدماً في هذه السبيل التي ظنّ كثيرون أنّها لم تُوطأ من قبل.

وتراث لحن العامة وفق ما رأينا من المصنّفات المخصّصة له، جانب أساسي ومعقّد من جوانب الدرس اللغويّ، وهو لذلك أقرب منالاً من غيره، إذا ما شاء الدارسون توظيفه في مشروعات المعجم العربي ودراسات التطوّر التاريخي. فإذا ما قورن بجوانب الثقافة الأخرى كالمصنّفات التاريخية والجغرافية وكتب الرحلات ومصنّفات الفقه والحديث وسائر كتب التراث الأدبي والفكريّ، بدا ما فيه من قرب إلى المعجم دراسة وتصنيفاً. على حين أنّ معظم ما ذكرنا من جوانب التراث التي يرجى الإفادة منها في مشروع المعجم التاريخي خصوصاً ليس مُتيسّر المأخذ، نظراً لتشعّبه وطبيعته التي نأت عن توضيح ملامح التغيّر قصداً على نحو ما رأينا في مصنّفات لحن العامة.

ثمّ إننا نجد أنَّ هذا التراث ـ مع ما ذكرنا من تحفّظ حول تمثيله للعامة ـ هو أوسع النواحي التي يمكن للدارس أن يجد فيها ملامح التغيّر القريبة من لهجات الخطاب اليومي وصور الاستعمال الحي إلى حدّ معلوم. على حين أنّ معظم الجوانب الثقافية الأخرى ضمّت ما يتّصل بالمصطلحات والمواضعات المتعلّقة بالعلوم والمعارف ذات الانتشار المحدود. ونودّ ههنا أن نشير إلى أنّ معظم ما ورد في هذه الجوانب ليس إلا من «المولّد» الذي ظلّ مرتبطاً بالعربية الفصحى في معركة تحديثها العلمي. وقد أمدّها هذا المولّد دلالةً وصيغةً بطاقات غنية استطاعت بها أن تكون لغة العلم والفلسفة والمنطق والطب والفلك والجغرافية وغير ذلك من العلوم المستحدثة، إضافة إلى استيعابها مصطلحات العلوم العربية وفنونها المحدثة. ويلاحظ أنّ المولّد صادف قبولاً لدى اللغويين وإن كانوا متشدّدين، لأنّه كان يلبّي حاجة ماسّة لدى الدوائر العليا من الناس الذين كانوا على قدر كبير من العلم باللغة. ومن الممكن الافتراض أنّ المولّد كان من «التطوير» الواعي الذي يصدر عادة عن تلك الدوائر، فيسارع الناس إلى تقبّله واستعماله، ولا سيّما إذا ما أُتيحت له فرص الشيوع.

ولأجل توظيف أمثلة لحن العامة في مصادر المعجم التاريخي نرى أن يجري إحصاء شامل لكلّ ما يتعلّق بالدلالة والصرف في جميع مصنّفات اللحن التي وصلتنا. ثمّ يكون بعد ذلك ضمّ جوانب المتشابه والمكرور في تسلسل زمني. وينظر بعدئذ، وفي سياق كلّ تغيّر في ثلاثة أمور هي :ـ

١ ـ قربه أو بعده عن الفصحى المدونة في المعاجم.

٢ ـ درجة الشيوع ومدى الاستعمال زماناً ومكاناً.

٣ ـ دائرة الاختصاص أو الاشتراك.

ولن يكون المقصود من هذا النظر الحكم على أيّ مثال بالخطأ أو

الصواب، بل توضيح التغيّر الطارئ، ومداه ضمن تاريخ وصفيّ خالص لحياة المفردات ودلالاتها عبر تقاطع الزمان والمكان. وسوف يكون في هذا من دون شكّ نفع عميم يوظَّف في قضايا العربية الفصحى مصطلحاً وتعريباً وفتحاً لمجالات لم تكن تنتشر من قبل.

الحواشي:

١ ـ انظر: دراستنا في المجلة العربية للعلوم الإنسانية «من أثر اللسانيات في الدرس اللغويّ العربي ومناهجه»، العدد ٢٧، المجلد ٧، صيف ١٩٨٧، ص ١٦٢.

٢ ـ انظر: نصار، د. حسين: المعجم العربي، مكتبة مصر، القاهرة ط ٢، ١٩٦٨، ٢/٧٤٧ ـ ٧٥١.

٣ ـ قارن حول هذا الاقتراح ما سبق إليه عبد الله العلايلي في: تهذيب المقدمة اللغوية للدكتور أسعد علي، دار السؤال، دمشق ط٣، ١٩٨٥، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢، وانظر: نصّار، د. حسين، المعجم العربي، ٢/٧٦٢.

٤ ـ انظر: فك، يوهان، العربية، ترجمة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بمصر، ١٩٨٠، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٥

٥ ـ في كتابنا «مصنفات اللحن والتثقيف اللغويّ حتى القرن العاشر الهجريّ: دراسة تطبيقية في جوانبها الدلالية» وهو تحت الطبع الآن في دمشق.

٦ ـ المصنفات المعتمدة في كتابنا المذكور آنفاً هي بحسب الترتيب الزمني لسني وفاة أصحابها:

١ ـ ما تلحن فيه العوام للكسائي (ت ١٨٩هـ)

٢ ـ إصلاح المنطق لابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)

٣ ـ أدب الكاتب لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)

٤ ـ الفصيح لثعلب (ت ٢٩١ هـ)

٥ ـ لحن العوام للزُّبيدي (ت ٣٧٩هـ)

٦ ـ التلويح في شرح الفصيح للهروي (ت ٤٣٣هـ)

٧ - تثقيف اللسان وتلقيح الجنان لابن مكي (ت ٥٠١هـ)

٨ - درّة الغواص في أوهام الخواص للحريري (ت ٥١٦هـ)

٩ - الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب لابن السيد (ت ٥٢١هـ)

١٠- شرح أدب الكاتب للجواليقي (ت ٥٣٩هـ).

١١- تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة للجواليقي.

١٢- المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان لابن هشام اللخمي (ت ٥٧٧هـ)

١٣- تقويم اللسان لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)

١٤- ذيل فصيح ثعلب للبغدادي (ت ٦٢٩هـ)

١٥- الجمانة في إزالة الرطانة لابن الإمام (ت بعد ٨٢٧ هـ)

١٦- التنبيه على غلط الجاهل والنبيه لابن كمال باشا (ت ٩٤٠هـ)

١٧- بحر العوام فيما أصاب فيه العوام لابن الحنبلي (ت ٩٧١هـ)

١٨- شرح درّة الغواص للخفاجي (ت ١٠٦٩هـ)

٧ - انظر: ابن السيد، الاقتضاب، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٩٠١، ص ١٥٠.

٨ - انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، مطبعة السعادة بمصر، ط ١، ١٩٠٧. ص ١٠٣ - ١٠٤

٩ - انظر: المصدر السابق، ص ١٠٨.

١٠- انظر: كتابنا: مصنفات اللحن، ص ٤٦.

١١- انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٣ - ٣٦٦.

١٢- انظر : عبد التواب ، د. رمضان، بحوث ومقالات في اللغة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ٢ ، ١٩٨٨، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

١٣- انظر : كتابنا : مصنفات اللحن، ص ٣٥٧ - ٣٦٣ .

١٤- انظر : مطر، د. عبد العزيز، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٤٠، وانظر : نصّار، المعجم العربي، ١/٩٦.

١٥- انظر : الزبيدي، لحن العوام، تحقيق د. رمضان عبد التواب، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٧ - ٨، والجواليقي، التكملة، تحقيق عز الدين التنوخي، المجمع العلمي العربي بدمشق، د. ت، ص ٤٢، وابن الجوزي، تقويم اللسان، تحقيق د. عبد العزيز مطر، دار المعرفة بالقاهرة، ط ١، ١٩٦٦، ص ٧٤، ومقدمة د. مطر لتقويم اللسان، ص ٤١ .

المصادر والمراجع :

ابن الجوزي : تقويم اللسان ، تحقيق د. عبد العزيز مطر، دار المعرفة بالقاهرة، ط ١ ، ١٩٦٦ .

ابن السيد : الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٩٠١.

البغدادي : ذيل الفصيح، مطبعة السعادة بمصر، ط ١، ١٩٠٧.

الجواليقي : تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة، تحقيق عز الدين التنوخي، المجمع العلمي العربي بدمشق، د. ت.

الزبيدي : لحن العوام، تحقيق د. رمضان عبد التواب، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٤.

عبد التواب، د. رمضان : بحوث ومقالات في اللغة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٢، ١٩٨٨.

علي، د. أسعد : تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي، دار السؤال، دمشق، ط٣، ١٩٨٥.

فك، يوهان : العربية، ترجمة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بمصر، ١٩٨٠.

قدور، أحمد محمد : مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري، تحت الطبع في دمشق.
«من أثر اللسانيات في الدرس اللغوي العربي ومناهجه.» العدد ٢٧، المجلد ٧، صيف

١٩٨٧، ص ١٥٨ ـ ١٦٧ المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت.

مطر، د. عبد العزيز : لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦ .

نصّار، د. حسين : المعجم العربي، مكتبة مصر، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨ .

تعريف بالوثائق البردية العربية وأهميتها في دراسة التاريخ الإسلامي

الدكتور فالح حسين
الجامعة الأردنية

انطلاقاً من الشعور بأهمية الوثـائق البرديـة في إلقاء الضـوء على جوانب متعددة من الحضارة العربية الإسلامية، ليس في مصـر الموطن الأصلي لهـذه الـوثائق فحسب، بـل في التاريـخ الإسـلامي بشكـل عـام، فقـد حـاول البـاحث هنـا أن يعـرِّف بهـا وبـأهميتـهـا، وذلـك لشـعـوره بقـلة المشتغلين بهذا الباب من الباحثين العرب حتى كاد أن يقتصر العمل بها على المستشرقين فحسب. لذا وجب إلقاء نظرة، ولو سريعة على أوراق البردي: ماهيتهـا، وبدايـة الاهتمام بهـا، وحجمها، وأمـاكن العثور عليها، ثم توزعها على المكتبـات العالميـة، خاصـة الأجنبية منها، لندرك مدى أهمية المادة التاريخية التي نجدها في هذه الوثائق، وأهميتها في دراسة التاريخ، والحضارة الإسلامية، ثم أخيراً التـطرق إلى الدراسات التي أجريت حولهـا، أو كانت البـردي أساسهـا، ثم أهم المشتغلين في هذا الميدان، وأعمالهم.

شكـل البـردي المـادة التي استعملت للكتـابـة في الحضـارة المصرية منذ القدم، وقد صنعها المصريون من نبات ينبت أصلاً في أطراف حوض النيل، وهو نبات الحلفا؛ هذا إلى جانب مواد أخرى استخـدمت للكتابـة كالجلود، والعـظم، والفخار ـ قـطع الفخـار أو الخزف الصغيرة التي استخدمت للكتابة وهي باللاتينية «أوستراكون». لكن المصريين احتفظوا بتميزهـم عن غيرهـم باستعمال أوراق البردي. وبقيت هذه المادة المصنوعة من الحلفا محتفظة بأهميتها فترة طويلة من الزمن كمادة أسـاسية للكتـابة والتـدوين، سواء على نـطاق إدارة الدولـة أو الاستعـمـالات الأخـرى في المـراسـلات، والعـلوم في شـتى الـعهـود، حتى بعد أن تمكن العرب من التوصل إلى أسرار صناعـة الورق من الصينيين في أواخر القرن الثامن الميلادي / الثاني الهجري[1]. فقد

(١) Karabacek, J. Von, Das arabische Papier, Wien, 1887, P. 33 - 35.
Oriental Institute. Chicago 1938, P. 22

ذكر اليعقوبي أن المعتصم عندما بنى مدينة سامراء، ٢٢١هـ (وحمل إليها الناس من كل بلد وأمرهم أن يعمروا عمارة بلدهم. وحمل قوماً من أرض مصر يعملون القراطيس فعملوها)(٢) مما يشعر أن البردي ما زال يحتفظ بأهميته، حتى إن الخليفة أمر ببناء مصنع لصناعة القراطيس المصرية. ولا بد أن المقصود هنا هو أوراق البردي، وقد عثر سنة ١٩١١ في موقع مدينة سامراء على ورقتي بردي عربيتين، وعلى خمس أوراق واستراكون، واحدة على يد المنقبين الألمان في أثناء الحفريات الأثرية التي أجريت هناك. وكل هذه الموجودات يحتفظ بها متحف الدولة ببرلين ـ القسم الإسلامي(٣).

وتبقى لأوراق البردي العربية أهميتها الخاصة لتوضيح الصورة في الفترة الإسلامية الأولى ـ صدر الإسلام ـ والدولة العباسية حتى ابن طولون، إلى جانب أوراق البردي اليونانية والقبطية العائدة إلى فترة صدر الإسلام، لأنها تكشف معاً ـ أعني البرديات التي وصلت من الفترة العربية الإسلامية سواء أكانت مكتوبة بالعربية أم اليونانية أم القبطية ـ عن نواح متعددة للتاريخ، والحضارة الإسلامية، كالنواحي الاقتصادية والإدارية، وعلى نطاق أقل النواحي السياسية والاجتماعية. ولكن المدوّن بالعربية منها عظيم الفائدة بلا شك في مجال دراسة تطور الخط واللغة العربية، أو التدوين وفي مجالات الفقه، والحديث والعلوم الأخرى.

وعليه، فإن أوراق البردي بشتى اللغات التي كتبت فيها تكوّن علامة مميزة واضحة في التاريخ الإسلامي يميز تاريخ مصر عن بقية

(٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، جـ ٢، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠، ص ٤٧٣.

(٣) Grohmann, A. Arabische Papyruskunde, Ho, 1 Abt., Ergänzungs-band 2/1 Brill 1966, P. 63.

أمصار الدولة الإسلامية، لأن تاريخ مصر خاصة، وبشكل أو بآخر التاريخ الإسلامي في القرنين أو الثلاثة الأولى يمكن أن يكون تاريخاً موثقاً فقط من خلال ما عثر عليه من وثائق البردي المتنوعة، بمعنى أن تاريخ مصر المحلي يعكس بقية الأمصار كالعراق والشام وأنحاء الجزيرة العربية وهو موثق إلى درجة كبيرة بحيث يمكن دراسة تاريخ مصر أيام الحكم العربي الإسلامي عندما كانت ولاية تابعة للمدينة أو دمشق أو بغداد دراسة قائمة على التوثيق، خاصة في القضايا المتعلقة بالتاريخ الاقتصادي أو الإداري ونستطيع الاستفادة من نتائج هذه الدراسة في كثير من الأحيان لتندرج في التنظيمات الاقتصادية أو الإدارية في الدولة العربية الإسلامية. إضافة إلى أن هذه النتائج، نستطيع أن نقارنها بالروايات التاريخية في مصادرنا الأولية لنصل إلى مدى دقة هذه المصادر بمدى مطابقتها للنتائج التي نتوصل إليها من الوثائق الرسمية أو البرديات غير الرسمية.

أما الفضل في ذلك، فيعود لأرض مصر التي احتفظت بهذه الوثائق المكتوبة طوال هذه السنين على الرغم من أن مثل هذه الوثائق، لابد أنه وجد أيضاً في عواصم الدولة سواء دمشق أو بغداد، وقد عثر فعلاً قرب دمشق، وفي سامراء على دلائل، ولكنها بقيت معدودة على الأصابع، ولا مجال لذكرها أمام الكنوز التي عثر عليها في مصر. فقد عثر على برديات للألف الثاني والثالث قبل الميلاد. فقد نشر د. أحمد فخري، بردية عثر عليها في قرية الحيبة تعود إلى القرن الحادي عشر قبل الميلاد من عهد الأسرة الواحدة والعشرين، وهي تحكي قصة أحد الكهنة الذي ذهب إلى سوريا لإحضار الخشب لتجديد سفينة آمون،

وهي محفوظة في متحف الأرميتاج في الاتحاد السوفياتي، وهي بحالة جيدة(٤).

وكما يقول أدولف جروهمان، وهو من كبار الذين اشتغلوا بالبرديات، ورأس من عمل على نشر الوثائق البردية العربية فإن هذه الوثائق متشعبة الفائدة فيما يتعلق بالتاريخ والثقافة الإسلامية وليس بالتاريخ الاقتصادي لمصر فحسب، ففائدتها تمتد إلى دائرة علوم اللغة العربية، والتاريخ السياسي، والإداري، والثقافي، بمعناه الواسع للفترة الإسلامية بمصر بشكل عام(٥).

وتبدأ أهمية الوثائق البردية العربية المدونة باللغة العربية، واليونانية من العام التالي لفتح العرب مصر في سنة ٢٢هـ، ولدينا وثيقتان برديتان عربيتان تعودان إلى هذه السنة إحداهما بحالة سليمة تماماً والثانية يبدو أنها جزء من وثيقة، وتحمل التاريخ نفسه وهو سنة ٢٢ هـ بشكل لا لبس فيه وتحمل الأولى رقم PER F 558 من مجموعة الأرشيدوق رينر في فينا، والثانية تحمل رقم P. Berol . 15002 وقد نشرت الورقة الأولى في عدة أماكن(٦)، وبالنسبة إلى الورقة الثانية انظر الشكل المرفق.

---

(٤) أحمد فخري، دراسات في تاريخ الشرق القديم، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٦٣، ص ٩١ - ٩٩، والنص منشور هناك كاملاً.

(٥) Grohmann, Einführung und Chrestomatie Zur arabischen Papyruskunde. 1. Bd. Einführung, Prag 1954, P. 3 - 4.

(٦) Grohmann, From the world of Arabic Papyri, Cairo 1952 'P 113 - 114.
Apreçu de papyrologie arabe. Kairo 1932. P. 41 Arabische Papyruskunde.
Hussein, Faleh, Das Steuersystem in Ägypten, Frankfurt/M Bern 1982, P. 53



وثيقة بردية عربية مؤرخة بسنة ٢٢ هـ من مجموعة متحف الدولة ببرلين.

وتستمر أوراق البردي في الاستعمال الرسمي والعام حتى عهد المماليك أي أنها تشمل فترة كل ما يسمى بالعصور الوسطى بمصر(٧).

هذه الوثائق تزودنا بطرق مباشرة، أو غير مباشرة، بمعلومات، إما أنها ذكرت عرضا في المصادر التاريخية أو الفقهية، أو أنها لم تتعامل معها هذه المصادر أصلاً، لذا فإنها تشكل مصدراً في غاية الأهمية فيما يتعلق بتطور الأوضاع بمصر، وأحياناً في الدولة الإسلامية بشكل عام. هذه المادة الفنية التي نعثر عليها في الوثائق البردية المدونة بالعربية تشمل مختلف فروع العلم، فمثلاً نستطيع من خلالها تتبع تطور الكتابة والخطوط ـ علم تطور اللغة العربية ـ طوال ثمانية قرون من قرن إلى قرن بل من عقد إلى عقد أحياناً(٨).

(٧) Grohmann, Einführung, P. 3-4.

(٨) انظر مثلاً كتاب

B. Moritz, Arabic Palaeography, A Collection of Arabic texts from the first. century of the Hiğra till the year 1000, Cairo 1905. Abbott, N. The Rise of the North Arabic Script and Its Kur'anic Development, Chicago 1936.

أما البرديات التي دونت عليها نصوص قرآنيـة فتتجلى أهميتها بأنها أو بعضها أقدم من أي مخـطوط معروف لـدينا حتى الآن بقـرن كـامل، كـالبرديـة التي تحمل رقم P. Berol. 127 , , من بـرديـات مجمـوعـة متحف الـدولة ببـرلين، والبرديـات التي تحمـل أرقـام PERF, 728 - 730,946 من بـرديات الأرشيـدوق رينر في فينـا. وبـالنسبـة إلى علم التاريخ، فقد عثر على بردية مؤرخة سنة ٢٢٩هـ / ٨٤٣ ـ ٨٤٤م مكونة من ٢٩ صفحة تشتمل على قصة النبي داود، وتشكل مع قطعة بردية تشتمل على جزء من السيرة النبـوية أول مخـطوط عربي متكـامل على شكـل كتاب، وكلتاهما تعود إلى ملكية مجموعة جامعة هايدلبرج، وقام بنشرها الدكتور رئيف جورج خوري(٩)؛ كما نشر حديثاً في سنة ١٩٨٦، صحيفة عبد الله بن لهيعة التي تعود إلى القرن الثالث الهجري، ووضعها عبد الله بن لهيعة، من مشاهير علماء الحديث بمصر، (ت ١٧٤هـ/ ٧٩٠ ـ ٧٩١م)، وهي أيضاً من ضمن موجودات جامعة هايدلبرج(١٠). لكن أكبر ما عثر عليه من الأعمال في علوم الحديث، وكان على شكل كتاب، ذلك الذي عثر عليه في إدفو سنة ١٩٢٢ وهو مخطوط كتب على البردي مكون من ١٠٦ صفحات شبه كاملة إضافة إلى نتف متناثرة بعنوان «جامع في الحديث» لعبد الله بن وهب ابن مسلم الفهري القرشي ١٢٥ ـ ١٩٥هـ / ٧٤٣ ـ ٨١٠م(*)، ويفترض أن

---

(٩) انظر لذلك المقال الذي كتبه د. خوري:
Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 1985, Heidelberg 1986 p. 128 - 129.
وقد نشر قصة النبي داود في فيسبادن ١٩٧٢ ونشر الجزء الخاص بالسيرة النبوية في فيسبادن ١٩٧٨م.

(١٠) نشرت في سنة ١٩٨٦ في فيسبادن من قبل أكاديمية هايدلبرج العلمية بمناسبة العيد الستمائة لجامعة هايدلبرج.

(*) تبدأ سنة ١٢٥ هـ في ٤/١١/٧٤٢م وسنة ١٩٥ هـ في ٤/١٠/٨١٠م

يعود تاريخ نسخ الكتاب إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري(١١).

وفي مجال التعرف إلى أسلوب كتابة الرسائل الشخصية، ومدى استعمال الفصحى والعامية، يمكن ملاحظة ذلك بوضوح من الرسائل المتبادلة بين أشخاص من العامة والتجار أو من الرسائل الرسمية، وفيما نشره الأستاذ ألبرت ديتريش ما يبين ذلك في كتابه Arabische Briefe الذي صدر في هامبورغ سنة ١٩٥٥، وما كان قد نشره قبل ذلك في سنة ١٩٣٧ في مجلة:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes

التي تصدر في ليبزج تحت عنوان «برديات عربية من مكتبة مدينة وجامعة هامبورغ». كما نجد أحياناً شعراً مدوناً، أو قصائد شعريةً كاملة ولدينا قطعة نشرها Th. Seif في سنة ١٩٢٦ تمثل رواية عربية ضائعة حول الإسكندر الكبير(١٢).

وللعلوم البحتة، كالطب، والصيدلة، وعلم النبات، والكيمياء، والفلك، نصيب في ما عثر عليه من برديات عربية تمدنا بمعلومات وفيرة عنها مثال ما نشره E. Seidel من مجموعة جامعة هايدلبرج في السنوات ١٩١٠ - ١٩١٢ في مجلة Der Islam الأعداد ١ - ٣.

وحتى تاريخ الكنيسة، وعلم اللاهوت، يجد له نصيباً في أوراق البردي ويذكر على رأس هذه الموضوعات نصوص كتبت على البردي

---

(١١) انظر منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩١٥، ص ١٧٧ - ١٨٣. «نصوص عربية ٣ من نشر المعهد نفسه».

J. David - Weil : Le Djāmi"d, Ibn Wahb, 2 Vols. Kairo 1939 - 1948

وفيما يتعلق بالفقه قارن مع ما كتبه P. Koschaker في مؤتمر البرديات العالمي الخاص في أكسفورد، ١٩٣٨م.

(١٢) Grohmann, A. Einführung P. 6.

حول دفاع عن المسيحية أمام الإسلام وهناك نصوص تخدم غايات السحر، والطلاسم، منها الإسلامية ومنها المسيحية ويمثلها ما نشره F. Bilabel ضمن منشورات من مجموعات البردي في بادن جـ ٥ ص ٣٢٨ وما بعدها، ص ٤١٦ وما بعدها.

ويقول جروهمان إن دارسي الفن الإسلامي يمكنهم الاستفادة من البرديات، وذلك من خلال دراسة تزيين الكتب أو تجليدها، وشكل الخطوط، ورسم الأشكال.(١٣).

مع كل ما سبق، تبقى أهمية أوراق البردي للمؤرخ هي الأولى من خلال ما تقدمه المادة المدونة عليها، ذلك أن ما يهم المؤرخ لتاريخ مصر، سواء في الفترة الإسلامية أو ما قبلها، هو أساس الاهتمام بأوراق البردي، لأن هذه المعلومات هي التي تصادفنا في آلاف الوثائق البردية، سواء القبطية منها أو اليونانية، أو العربية، وأحياناً المكتوبة بلغات أخرى كالسريانية، والفهلوية، أو اللغة المصرية القديمة، ولا يقصد بالمؤرخ هنا المهتم بالتاريخ السياسي فحسب، بل المؤرخ لحضارة مصر بعامة في شتى نواحيها، وما يعنينا هنا بالدرجة الأولى هو المهتم بالتاريخ العربي الإسلامي في مصر، وبخاصة الذي ينصب اهتمامه على التاريخ الاقتصادي والإداري للدولة العربية الإسلامية، أو لمصر على شكل الخصوص فهي تشكل مصدراً لا يجارى في هذا المجال(١٤).

---

(١٣) Grohmann, Einführung P. 7
Arabische papyruskunde, La Ergänzungsband ²/₁ P. 54.

(١٤) نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر ما نشره جروهمان تحت عنوان:
«أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية وهي ستة أجزاء أولها صدر سنة ١٩٣٤ وآخرها سنة ١٩٦١، وما نشره هـ. أ. بل في مجلة Der Islam الأعداد ٢، ٣، ٤، ١٧ تحت عنوان:
"Translations of the Greek Aphroditopapyri in the British Museum"

أما كيف بدأ الاهتمام بأوراق البردي، وأكثر ما يعنينا هنا الاهتمام بأوراق البردي سواءً التي كتبت باللغة العربية، أو بلغات أخرى كاليونانية، والقبطية في العصور العربية الإسلامية المختلفة، لأن ما نسعى إليه هو الحديث عن الوثائق في ظل الحكم العربي الإسلامي باعتبارها مصدراً لدراسة التاريخ العربي في هذه الفترات المتعاقبة، وبالتالي فإن ما كتب بغير العربية له ما للعربية نفسها من قيمة تاريخية، خاصة فيما يتعلق بالقضايا الاقتصادية والإدارية، لأن كليهما يلقي الضوء نفسه على التنظيمات العربية الإسلامية في العصر الذي كتبت فيه؛ هذا مع الاحتفاظ للبردية المدونة باللغة العربية بميزة خاصة لشمولية فائدتها بشكل أوسع من الأخريات التي تنحصر فائدتها بالنواحي الاقتصادية، والإدارية فحسب.

إن قصة أوراق البردي العربية تبدأ في سنة ١٨٢٤ عندما عثر بعض الفلاحين في منطقة أهرام سقارة بالقرب من دير أبو هرميس على قارورة من الفخار، وبداخلها ورقتان من البردي مكتوبتان باللغة العربية، فوجدت طريقها إلى يد أحد جامعي الآثار المصرية القديمة الذي شغل منصب القنصل الفرنسي في مصر قبل ذلك، فأوصلها بدوره إلى أحد الفرنسيين المهتمين بالدراسات العربية، وهو البارون أنطوني سلفستر دي ساسي الذي قام بنشرها في العام التالي في مجلة Journal des Savants الصادرة في باريس في آب ١٩٢٥ وبذلك يكون de sacy على غير نية منه هو المؤسس لعلم البرديات العربية، ثم قام بعد ذلك بعامين بنشر وثيقتين أخريين قد تكونان مما عثر عليه في منطقة أهرام سقارة وذلك في المجلد العاشر من مجلة Journal Asiatique سنة ١٩٢٧.

وتعتبر منطقة مدينة الفيوم المنطقة التي عثر فيها على أكبر قدر من أوراق البردي العربية. وتبدأ العملية، كما حصل سابقاً، عندما عثر

بعض الفلاحين في معنة ١٨٧٧ / ١٨٧٨ في منطقة الساقة على مجموعة كبيرة من البرديات، في حين ذكر بعض من كتب للمستشرق von Kara-bacek أن المكان الذي عثر فيه عليها إنما هو كوم فارس، وكلاهما من القرى القريبة من الفيوم. واعترافاً بأهمية هذه المجموعة البردية، فقد نوّه أحد المشاركين في الندوة العالمية الخامسة للبرديات المنعقدة في أكسفورد سنة ١٩٣٧ بهذا الحدث واعتبر هذا العام (١٨٧٧) أنه العام الرئيسي في تاريخ علم البرديات بشكل عام، والبرديات العربية بشكل خاص(١٥). ولما عرضت هذه الموجودات للبيع اشترى النصيب الأكبر منها متحف برلين على يد القنصل G. Travers وبعضها ذهب إلى مكتبة بودليان في أكسفورد عبر القنصل البريطاني Rogers . وقد حصل الأستاذ أوتولوت O. Loth على ثلاث برديات سنة ١٨٧٩ قام بنشر وثيقتين منها في مجلة ZDMG عدد ٣٤ سنة ١٨٨٠ تحت عنوان «برديتان عربيتان»، وقسم ضئيل من هذه المجموعة حصل عليه متحف اللوفر بباريس، وأغلبه وثائق قبطية.

في هذا الوقت بالذات كان في مدينة فينا مستشرق ارتبط اسمه بأوراق البردي العربية وهو جوزيف فون كراباتيشك Josef von Kara-bacek الذي قام بتكليف أحد تجار السجاد في القاهرة وهو تيودور جراف Th. Graf بتولي شراء ما يمكنه شراؤه من أوراق البردي، فحصل جراف خلال وقت قصير من مجموعة كوم فارس وأهناس على مجموعة. كبيرة من البرديات بلغت ١٠ آلاف قطعة وأرسلها إلى فينا وقام المتحف النمساوي بعرضها على الجمهور في آذار ١٨٨٣ مع الفهرس الذي أعده لها ووصف مقتضب لكراباتيشك نفسه، وحمل الرمز PERF منذ ذلك الوقت ويعني دليل برديات الأرشيدوق رينر.

(١٥) راجـــع : Grohmann, A. Einführung S. b - 12
Arabisohe papyruskunde. Ho. Engänzunsband 2/1 P. 54.

والأرشيدوق رينر هو الشخصية الثالثة التي يجب أن تذكر دائماً عند الحديث عن برديات فينا، إذ إنه تمكن من شراء ما استطاع شراءه من البرديات التي أصبحت أكبر مجموعة في العالم، وحملت الرمز PER ، وهو اختصار Papyruy Erzherzog Rainer وكلها من البرديات التي عثر عليها في الفيوم ومنطقتها واشتراها ثيودور جراف. وحصلت مجموعة جامعة هايدلبرج وهامبورج على برديات مما عثر عليه في الفيوم، كما جاءت برديات كثيرة منها إلى متحف برلين على يد Rudolf Mosse ، وأخيراً كان للمتحف البريطاني ودار الكتب المصرية وشيكاغو نصيب منها.[١٦]

وكان لمنطقة ممفيس دور في تزويد الباحثين عن البردي إذ عثر في بلدة ميت رهيني المقامة في موقع ممفيس القديمة، وكذلك في دير أبو هرميس قرب أهرام سقارة وبلدة أبو صير الملق على برديات كثيرة. ولكن أهميتها تضاءلت أمام ما عثر عليه في مدينة إهناس الواقعة غرب بني سويف، إذ عثر في سنة ١٨٩٨ - ١٨٩٩ على مجموعات ضخمة من وثائق البردي العربية نتيجة الحفريات التي أجريت لهذه الغاية، إذ عثر فيها على أكبر مجموعة من البرديات العربية التي يعثر عليها في مكان واحد، إضافة إلى البرديات اليونانية والقبطية والعربية - اليونانية (المزدوجة). ولكن هذا الكنز مع الأسف سرعان ما اختفى ثانية وإلى الأبد، وذلك عندما شب حريق هائل في السفينة التي حملته إلى ميناء هامبورج الألماني، فخسر علم البرديات العربية كنزاً لا يعوض لأن ما شحن على السفينة من وثائق لم ينتبه مرسلوها إلى نسخها أو عمل صور فوتوغرافية عنها. وفيما عدا فينا فإن هايدلبرج تمتلك قطعاً من إهناس[١٧].

---

(١٦) انظر Grohmann, Einführung P. 14-16

(١٧) Grohmann, Einführung, P. 21.

وقد عثر في البهنسا بفضل الحفريات التي أجريت أواخر القرن الماضي والربع الأول من القرن العشرين على كميات كبيرة من الوثائق البردية اليونانية[١٨]، يعود بعضها إلى الفترة العربية الإسلامية الأولى في القرن السابع والثامن الميلاديين، كما عثر على عدد من البرديات العربية امتلك جزءاً منها المتحف المصري، وذهب الجزء الآخر إلى هامبورغ. ويمتلك متحف الدولة ببرلين إحدى هذه البرديات التي تحمل الرقم P. 15076.

وفي منطقة الأشمونين، عثر على مجموعة كبيرة من أوراق البردي العربية، وجدت طريقها إلى أماكن متعددة فحصلت مجموعة الأرشيدوق راينر في فينا على أعداد كبيرة منها، وكذلك الحال بالنسبة إلى الأكاديمية العلمية في فينا، ثم المكتبة الملكية Hofbibliothek في فينا ومكتبة جون رايلنذز في مانشستر، ومجموعات هايدلبرج، وهامبورج، والقاهرة. أما البرديات العربية التي عثر عليها هنا فقد امتلكها المتحف المصري في القاهرة، ومنها ما وصل إلى ميشيجان. وهناك مواقع كثيرة في منطقة الأشمونين عثر فيها على برديات كثيرة. ولذلك فإن الأشمونين يقصد بها الأشمونين وما حولها ومنطقتها كما هو الحال في الفيوم.

ولكن لا بد من ذكر هذه المواقع وهي كورة أشقوة في البرديات العربية أو أفروديتو في البرديات اليونانية لأنها تمثل الموقع الذي ارتبط اسمه بالبرديات التي عرفت باسم الوالي الذي كتبت في عهده أو التي أصدرها هو نفسه، وهو قرّة بن شريك الذي تولى مصر من سنة ٩١ - ٩٦هـ وهي البرديات العربية الكاملة أو العربية - اليونانية المزدوجة أو اليونانية الصرفة وهي تلقي ضوءاً ساطعاً على الإدارة العربية لمصر في نهاية القرن الأول الهجري، إضافة إلى أنها تساعدنا على رسم صورة النظام

---

(١٨) قام بنشرها B. P. Grenfel & A. Hunt. Oxyrhynchus papyri 2 Vol. Egypt Exploration - Fund, Greek Roman branch 3 London 1898 - 1899

الضرائبي في هذه الفترة. وقد قام بيكر ونابيه أبوت بنشر الوثائق العربية العائدة إلى فترة قرة بن شريك(١٩).

وقد عثر في إخميم وإدفو وأسوان على مجموعة من البـرديات العربية وكانت إخميم المصدر الرئيسي لمجموعة هايدلبرج، وحصلت مجموعة هامبورج على برديات أسوان.

هذا كله في الصعيد، أما في شمال مصر فإن الفسطاط، وهي عاصمة الإدارة العربية الإسلامية بعد الفتح العـربي لمصر حتى بنـاء ابن طولون للقطائع، كـانت أهم مراكـز العثور على البـردي وقد انتقلت غالبية هذه البرديات إلى ملكية مجموعة الأرشيدوق رينر وإلى مجموعة جامعة هايدلبرج. كما عثـر في طنطا على بـرديات عـربية، ويحتفظ متحف برلين بوثيقة عربية (من الورق) عثر عليها في القلزم(٢٠).

أما في خارج مصر، فإن ما عثر عليه من الوثائق البردية لا يشكل إلا شيئاً ضئيلاً من الموجودات المصرية، فهو لا يتعدى بعض المنـاطق في الشام وموقعاً واحداً في العراق(٢١)، فقد عثر في منطقة دمشق على بـرديتين عربيتين قـامت نابيـه أبوت بنشـرهـا في مجلة ZDMG سنـة ١٩٣٨، عدد ٩٢ تحت عنوان:

Arabic Papyri of the Reign of Gafar Al - mutawakkil ala - llah P. 88 - 135

أمـا البرديـات الأكثر أهميـة فهي الوثـائق التي عثر عليهـا في جنوب

---

(١٩) انظـــر

Becker, C. H.

Papyri Schott - Reinhardt I, Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung III, Heidelberg 1906. Abbott, N.

The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute. The Institute of the University of Chicago, 1938.

(٢٠) Grohmann, A. Einführung, P. 25.

(٢١) وهو ما عثر عليه في موقع سامراء، انظر ص ٢ هامش ٣.

فلسطين في منطقة عوجا الحفير الواقعة إلى الجنوب من بئر السبع، إذ عثر في سنة ١٩٣٦ على ٦٠٠ ورقة بردية من بينها برديات عربية ـ يونانية تعود إلى السنوات ٥٢ ـ ٧٠هـ/٦٧٢ ـ ٦٨٩م. وهي تلقي ضوءاً على الإدارة الأموية وأوضاع هذه المنطقة العامة خلال القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. وقد قام بنشرها كريمر(٢٢). والأهم منها جميعاً كما يرى جروهمان هي البرديات العربية التي عثر عليها بوساطة البدو في منطقة خربة المرد في وادي النار شمال شرق مارسابا وجنوب عين الفشخة. وهي تعود إلى الفترة ما بين القرن الأول حتى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري(٢٣). وفي وادي المربعات جنوب شرق القدس عثر سنة ١٩٥٢ على ٤٨ ورقة عربية كانت شديدة التلف في غالبيتها العظمى(٢٤).

أما المراكز الرئيسية التي تبعثرت فيها الوثائق البردية، وما نشر منها، فيمكن أن نعرضها بإيجاز يؤدي المقصود وهو إلقاء نظرة سريعة للتعريف بها، وأهمية ما نشر.

في الحقيقة أن البرديات عموماً، سواء أكانت عربية، أم يونانية، أم قبطية، توزعت في شتى أنحاء الأرض حتى إن قطع الوثيقة الواحدة قد توجد في عدة أماكن كما حصل مع مجموعات الفيوم ومنطقتها

---

(٢٢) Kraemer. C. J..

Excavation of Nessana. Vol. 3 Non - Literary papyri. princeton. 1958.

(٢٣) قام جروهان بنشرها تحت عنوان :ـ

Arabic papyri from Hirbet al - Mird. Löwen. 1963. Bibliotheque du Muséon Vol. 52.

(٢٤) Grohmann, Arabische papyruskunde, P. 61

وانظر محمود العابدي، مخطوطات البحر الميت، منشورات دائرة الثقافة والفنون ـ عمان ١٩٦٧ ص ٣٤١ ـ ٣٤٦ حيث نشرت بعض البرديات مما عثر عليه في خربة المرد والمربعات بشكل أولي وانظر بشأن البردي الذي عثر عليه ص ٣٥ إذ يتحدث عن خمسة صناديق تحتوي كلها على قطع من البردي.

وأفيروديتو (كوم أشقوه) التي نجدها منتشرة في برلين وشيكاغو وهايدلبرج والقاهرة والقسطنطينية ولندن ولينغراد وستراسبوغ.

ففي القاهرة التي يفترض أن تكون متحف كنوز البردي الرئيسي تمتلك دار الكتب المصرية، المكتبة الخديوية سابقاً، ما يزيد على ٢٠٠٠ ورقة بردية عربية إضافة إلى بعض الوثائق المكتوبة على الورق والجلد والاستراكون والعظم والخشب، جاءت كلها عن طريق البيع أو الإهداء أو الحفريات الأثرية وأهمها رسائل قرّة بن شريك. وكان اول من عمل على نشر بعض موجوداتها، أو الاستفادة منها بشكل جاد، هو مدير الدار في أوائل هذا القرن (١٨٩٦ - ١٩١١) B. Moritz عندما أصدر كتابه السابق الذكر ... Arabic Palaeography ومقالته في الموسوعة الإسلامية (بالألمانية) "Arabische Schrift"ثم ما قام به كراباتشيك على سبيل المثال مقالة في WZKM XX 1906 وبيكر في ZA, XX 11 ١٩٠٨ وفي Der Islam عدد ٢ سنة ١٩١١، ولكن مع كل ما سبق يبقى ما قام به أدولف جروهمانْ العمل الأساسي فيما نشر من برديات عربية مما تملكه دار الكتب المصرية إذ نشر مجموعة كبيرة منها في ستة مجلدات صدرت في السنوات ١٩٣٤، ١٩٣٦، ١٩٣٨، ١٩٥٢، ١٩٥٥، ١٩٦١.على التوالي، نشر فيها ٤٤٤ وثيقة بردية في مجال التاريخ الاقتصادي والإداري ومواضيع مختلفة لفترة الحكم العربية الإسلامية لمصر. وجدير بالذكر أن جروهمان ذكر بعد ذلك أن الأجزاء التي وضعها في الأصل هي عشرة مجلدات وبين في مقالته Arabische Papyruskunde أن الجزء السابع كان تحت الطبع عند كتابته هذه المقالة[٢٥]، لكن هذا الجزء لم ير النور. وذكر في المقالة نفسها

(٢٥) Grohmann, A
Arabische Papyruskunde, P. 66, 1966.

أن الأجزاء الثامن والتاسع والعاشر توصل البرديات التي أراد نشرها إلى ٧٩٣ بردية، ولكن مصير هذه الأجزاء الأربعة لا يزال غامضاً ولم تر النور حتى الآن على الرغم من أن مسودتها قد سلِّمت إلى المدير العام لدار الكتب المصرية[٢٦].

وهناك الكثير مما فعله جروهمان ولكننا فضلنا استرعاء الانتباه إلى إشارات محددة لتكون مثالاً لما ينشر من المجموعات البردية المختلفة.

وفي شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية أهم المجموعات الموجودة في القارة الأمريكية[٢٧] خاصة في معهد الاستشراق التابع لجامعتها وهي تتكون من برديات وورق ورِق، وأهم ما نشر منها ما قامت بنشره الأستاذة Nabia Abbott مثل برديات قرة بن شريك في معهد الاستشراق بشيكاغو ١٩٣٨، وبردية عربية من حكم جعفر المتوكل على الله في مجلة ZDMG (1938) عدد ٩٢ (٨٨ ـ ١٩٣٥)، وعقود زواج عربية للقبط في مجلة ZDMG (1941) عدد ٩٥ (٥٩ ـ ٨١)، ثم الكتاب الذي جعلته لنشر أوراق البردي العربية ودراستها[٢٨].

---

(٢٦) وإن الباحث ليرجو أن يلفت الانتباه إلى هذه القضية وبخاصة أنَّ معهداً خاصاً للدراسات البردية تابعاً لجامعة عين شمس موجود لرعاية هذه الوثائق وتسهيل الاستفادة منها في مدينة القاهرة.

(٢٧) هناك أيضا مجموعة برديات في جامعة ميتشجان مجموعتها العربية تشمل ٨٨ بردية عربية وكذلك في متحف جامعة بنسلفانيا (حوالي ٢٠٠ قطعة) وعلى نطاق أقل هناك بعض البرديات العربية في جامعة برنستون ومتحف المتروبولتان في نيويورك. انظر Grohmann. Arabische papyruskunde P. 69 - 70.

(٢٨) Studies in Arabic literary papyri, Historical Texts 1957
Qur'anic Commentary and Tradition 1967, Language and literature 1972
الذي صدر في شيكاغو ضمن سلسلة نشرات المعهد الشرقي في جامعة شيكاغو رقم (٧٥ ـ ٧٧).

وتأتي بعض المجموعات البردية الموجودة في أوروبا على رأس المجموعات البردية العالمية، إذ يمتلك كثير من الجامعات والمكتبات في أوروبا مثل هذه المجموعات(٢٩)، ولكن أهمها تلك الموجودة في ألمانيا والنمسا والمملكة المتحدة، ولذا فإننا سنقصر حديثنا هنا على المجموعات الموجودة في هذه المناطق الثلاث:

ففي ألمانيا يذكر أولاً متحف الدولة ببرلين:

وهو يمتلك جزءاً من مجموعة برديات الفيوم مما عثر عليه في ١٨٧٧، وبالتالي فإن هذه المجموعة من أقدم المجموعات البردية إضافة إلى برديات البهنسا، وقد أحضرت إليه عن طريق G. Travers وعلى يد بعض القناصل من أمثال ي، ت، روجرز، وشميدت E. TH. Rogers, Schmidt وبعض العلماء مثل هـ. بروجس H. Brugsch و ف. بوك F. Bock وموزه Mosse حتى بلغ ما جمعوه من البرديات العربية خاصة حوالي ٦٠٠ بردية من أصل ١٣٠٠، ثم تتابع تزويد المتحف بالبرديات من الفيوم وأهناس. وكان للقنصل راينهاردت Reinhardt فضل في إثراء المجموعة، وهو الذي سيكون له الفضل في

(٢٩) ففي فرنسا مثلاً مجموعة متحف اللوفر بباريس ٣٠٦ برديات، وكذلك المكتبة الوطنية بباريس تمتلك ٢٢ بردية عربية. ولكن المجموعة الكبرى في فرنسا هي الموجودة في مكتبة جامعة ستراسبورغ التي تمتلك ٢٣ بردية عربية - بيزنطية، ١١ بردية قبطية - عربية، ٦٨٠ بردية عربية وفي الجمعية العلمية الستراسبورغية ٢٣ بردية عربية

Grohmann, Arabische papyruskunde, p. 76. Einführung, 48 - 49.

وفي إيطاليا (فلورنسا وماي لاند) وكذلك في النرويج (أوسلو) وفي بولندا (وارسو، برسلاو) وفي سويسرا (أرارو، بازل، جنيف) وفي تشيكوسلوفاكيا (براغ) وتركيا (القسطنطينية) وفي الاتحاد السوفييتي (لينغراد وموسكو) مجموعات بردية أهمها الموجود في براغ ونشر منها جروهمان في الأعداد ١٠، ١١، ١٢، ١٤ من مجلة Ar. Orientalni ٩٦ وثيقة.

Grohmann, Arabische papyruskunde p. 80, 86 - 90, Einführung, 53,59 - 62

تأسيس مجموعة جامعة هايدلبرج كما سنرى، لكن البرديات في هذا المتحف ارتبطت باسم W. Schubart عندما تمكن من شراء ١٢٧ ورقة بردية عـربية أصلها من الفيوم وأهنـاس والأشمونين(٣٠)، ثم زود ك. هـ بيكـر C. H. Becker مجموعـة متحف الدولـة سنة ١٩٢٨ بسبـع وعشرين قطعة جديدة، فوصل عدد البرديات في متحف الدولة إلى ٧٢٩ ورقة بردي عربية إضافة إلى بعض قطع الأوستراكون، والجلد (٣١).

وأهم ما نشر من هذه المجموعة ما قـام به Ludwig Abel تحت عنـوان Arabische Urkunden(٣٢)، ثم مـا نشـره Abel في الكتـاب الـخـاص بـالمـتـحـف Handbuch der Koniglichen mussen فـي سـنـة ١٨٩٩(٣٣). وإلى هذه المجموعة يعود ما نشره الأستـاذ O. Loth في سنة ١٨٨٠، وما نشره Grohmann في مجلة Der Islamالعدد ٢٢، ١٩٣٥(٣٤).

ثم مجموعة هامبورغ:

فقد بدأت مكتبة مدينة هامبورغ في امتلاك البرديات اليونانيـة ١٩٠٧ وبفضل ك. هـ. بيكر، امتلكت البرديات العـربية في سنـة ١٩١٠ - ١٩١٢ وهي مما عثر عليـه في الفيوم والبهنسـا والأشمونين وإدفو وأسوان والذي عمل على نشرها بالدرجة الأساسيـة هو البـرت

---

(٣٠) Grohmann, Arabische papyrusurkunde, p. 72.

(٣١) Grohmann. Arabische papyrusurkunde, p. 72.

(٣٢) L. Abel. Agyptische Urkunden aus der kōniglichen nussen zu Berlin, I. Bt., Heft. 1. Berlin 1896.

(٣٣) Aus den papyus der Könighichen mussen (Berlin 1899) p. 284 - 290.

(٣٤) O. Loth. zwei arabische papyri, ZDMG, 34, 1880

ديتريش A. Dietrich ، خاصة كتابه الذي أصدره سنة ١٩٥٥ في هامبورغ وحمل عنوان Arabische Briefe aus der papyrussammlung der Hamburger Staats - und Universitäts - Bibliothek (٣٥)

ثم مجموعة هايدلبرج :

وقد نشأت المجموعة وترعرعت في مكتبة جامعة هايدلبرج ثم أنشىء في الجامعة معهد خاص للبرديات تحت اسم "Institut für Papyrologie" في سنة ١٩٧٦(٣٦)، داخل مكتبة الجامعة، ثم خصص للمعهد مكان مستقل عن المكتبة في أوائل الثمانينات، ورئيس المعهد الحالي هو الأستاذ D. Hagedorn مختص بالبرديات اليونانية.

أما بداية إنشاء هذه المجموعة فتعود إلى الدكتور K. Reinhardt الذي كان يعمل قنصلاً عاماً إمبراطورياً لألمانيا في القاهرة، وذلك عندما قام بشراء بعض أوراق البردي العربية من أحد بائعي العاديات في القاهرة سنة ١٨٩٧. وكانت مما عثر عليه في الفيوم وأخميم والأشمونين. وبعد وفاته تم عرض مجموعة من البرديات تزيد على الألف قطعة للبيع فقام F. Schott بشرائها، وإرسالها هدية إلى مكتبة جامعة هيدلبرج، ومن هنا جاء اسم مجموعة أوراق البردي هذه من برديات هايدلبرج papyri Schott - Reinhardt ويرمز لها PSR ذكرى واعترافاً بفضل الشخصين معاً جامعها ومبتاعها.

وفي سنة ١٩١٣/ ١٩١٤ قامت جامعة هايدلبرج بإجراء حفريات

---

(٣٥) وكذلك نشر من هذه المجموعة مقالاً في سنة ١٩٣٧ بعنوان:
Arabische papyri aus der Hamburger staats - und universitäts Bibliothek.
Leipzig 1937 (Abhandlungen für die Kunde des morgenlandes XXII, 3)

(٣٦) + (٣٦أ) D. Hagedorn,
papyrologie in Heidelberg, P. 120 - 121 (Jahrbuch der H. Akad. der wissenschaften für 1985). Heidelberg 1986.

بمصر، فحصلت على زيادة في بردياتها ثم توقف نمو المجموعة بعد ذلك، اللهم إلا ما ابتاعه جروهمان ١٩٣٤ مما عثر عليه في الفسطاط وهو ٥٩ بردية عربية. واستمر الانقطاع في تنمية المجموعة حتى جاءت سنة ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ عندما حصل معهد البرديات في هايدلبرج على دفعتين من الوثائق البردية عن طريق الشراء، كان عددها ٧٥ وثيقة باليونانية وتعود إلى الفترة اليونانية والرومانية. ويبلغ عدد البرديات في المعهد الآن حوالي ٤٥٠٠ منها ١٢٠٠ بردية عربية (٣٦أ).

وأول من عمل على نشر وثائق من مجموعة هايدلبرج هو ك. هـ. بيكر C. H. Becker عندما أصدر كتابه الذي نشر فيه ٢٤ وثيقة بردية من برديات قرة بن شريك(٣٧)، وكذلك ما قام به E. Seidel من نشر برديات طبية(٣٨).

وأهم ما نشر من هذه المجموعة تلك الأعمال التي قام بنشرها ودراستها الأستاذ رئيف جورج خوري الذي يعمل الآن أستاذاً في جامعة هايدلبرج، فقد نشر بردية مؤرخة في ذي القعدة من سنة ٢٩٩/ ٨٤٤ بعنوان «حديث داود» مع قطعة بردية أخرى بعنوان «مغازي رسول الله» وكلاهما منسوب إلى وهب بن منبه(٣٩)، ثم قام مؤخراً بنشر

---

(٣٧) Becker.
papyri Schott - Reinhardt I, veröffenthchungen aus Hiedelberger papyrussummlung III, Heidelberg 1906.
ويعض هذه الوثائق من برديات ستراسبورج إضافة إلى ما نشر في مجلة الإسلام المجلد الثاني ١٩١١م.

(٣٨) Medizinisches aus den Heidelberger papyri schott - Reinhardt, Der Islam I, 2, 3 1910, 1911, 1912.

(٣٩) نشرهما مع دراسة شاملة لحياة وهب بن منبه تحت عنوان:
Wahb B. Munabbih. Teil I. Der Heidelberger papyrus Heid Arab 23 Leben und werk des Dichters. Wiesbaden 1972

صحيفة عبد الله بن لهيعة ٩٧ ـ ١٧٤/ ٧١٥ ـ ٧٩٠[٤٠]. وسيقوم الباحث نفسه بنشر بعض برديات هايدلبرج قريباً إن شاء الله[٤١].

وفي المملكة المتحدة مجموعات بردية في كمبردج وأكسفورد لكن الأكثر أهمية تلك المجموعات الموجودة في كل من لندن ومانشستر.

ففي لندن يملك المتحف البريطاني مجموعة كبيرة من الوثائق البردية التي عثر عليها في كل من سقارة والفيوم والأشمونين أقدمها وثيقة عربية تعود إلى سنة ١٣٣ هـ، وقام بيكر بنشر بعض الوثائق العربية في سنة ١٩٠٧، ١٩١١ على التوالي من البرديات التي عثر عليها في أفروديتو[٤٢]. إلا أن شهرة هذه المجموعة جاءت من البرديات اليونانية التي تعود إلى فترة والي مصر قرة بن شريك ٩٠ ـ ٩٦/ ٧٠٩ ـ ٧١٤ وقام هـ. أ. بل Bell بنشر مجموعة كبيرة منها في الكتاب الضخم الذي يرمز له عادة P. Lond. IV[٤٣].

أما المجموعة الموجودة في مانشستر، فهي التي تمتلكها مكتبة جون رايلندز. وتضم مجموعة كبيرة من البرديات العربية التي يعود

(٤٠) Khoury, R. G.
Abd Allah Ibn Lahi a (97 - 174/715 - 790 ....1986.

(٤١) هناك أيضاً بعض المكتبات التي تضم مجموعات أقل أهمية في مدن ألمانية أخرى مثل:
جيسن وليبزج وميونخ ومونستر، انظر:
Grohmann, Arabische papyruskunde P. 74 - 76

(٤٢) في مجلة ZA عدد ٢٠ سنة ١٩٠٧ ص ٧٢ ـ ٩٤. وفي مجلة الإسلام عدد ٢ سنة ١٩١١م.

(٤٣) Greek papyri in the British museum. IV The Aphrodito papyri with an appendix of coptic papyri ed. by crum. London 1899 - 1900.
كما قام بنشر وثائق عديدة منها مترجمة إلى الإنجليزية في مجلة الإسلام الأعداد ٢، ٣، ٤، ١٧. ١٩١١، ١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٧م.

أصلها إلى الأشمونين منذ سنة ١٨٩٩، ثم تمكنت المكتبة من إثراء المجموعة في سنة ١٩٠١ عندما قامت بشراء بضعة آلاف بردية جديدة. وأشهر من عمل على نشر هذه الوثائق هو المستشرق - D. S. Margolioth الذي نشر فهرساً وصف فيه ٤٣٠ وثيقة عربية مع نشرها أحياناً إضافة إلى ترجمة بالإنكليزية(٤٤)، ثم ما نشره Crum من البرديات القبطية.

وأخيراً يود الباحث لفت الانتباه إلى المجموعة البردية التي تمتلكها النمسا في عاصمتها مدينة فينا(٤٥). وفيما يتعلق بالوثائق البردية، فإن مدينة فينا هي عاصمة البردي في العالم دون منازع إذ تصل مجموعتها إلى ٥٠ ألف قطعة من الوثائق البردية. وتحمل مجموعتها اسم papyrus Erzherzog Rainer ورمزها المشهور هو PER ويعود الفضل في إنشاء هذه المجموعة إلى ثلاث شخصيات لا بد من ذكرها بهذه المناسبة وهي Th. Graf تيودور جراف، و Josef Von Karabacek يوسف فون كراباتيشك، Erzherzog Rainer الأرشيدوق راينر. فالأول هو الذي تولى جمعها وشراءها. ثم إرسالها إلى فينا، والثاني هو الذي تعهدها، وعمل على حفظها، وعرّف الناس بها. أما الثالث فهو الذي موّل عملية الشراء دائماً، ثم وهبها للمكتبة الوطنية في فينا. فكانت مجموعة البردي التي امتلكها هي أم المجموعة في فينا، وبلغت أول الأمر خمسة آلاف بردية منها ٣ آلاف بردية عربية.

وأورد جروهمان في حديثه عن المجموعات البردية في فينا إحصاءً للوثائق العربية فيها، البردية وسواها، فكانت البرديات حوالي

---

(٤٤) Catalogue of Arabic papyri in the John Rylands library, manchester 1933

(٤٥) بالإضافة إلى فينا هناك ما يمتلكه جروهمان نفسه في مدينة إنسبروك جمعها ما بين ١٩٢٥ ـ ١٩٣٨ وهي ١٢١ قطعة، أغلبها من الفسطاط والأشمونين انظر:
Grohmann, Arabische P. 86. Einführung P. 59.

ثمانية آلاف، والورق ٢٨٠٩٤ ورقة وقطعة واحدة من العظم و ١٠ استراكون و ٣٣ قطعة قماش (٤٥).

وكان الأستاذ كراباتشيك أول من عمل على نشر هذه البرديات، وبدأ بداية مبكرة فصدرت باكورة أعماله في سنة ١٨٨٢ في فينا بعنوان Das papyrus Fund von el - Fajũm ثم قام بإنجاز دليل لبرديات الأرشيدوق رينر في سنة ١٨٩٢، ١٨٩٤(٤٦)، كما كان لجروهمان دور كبير في نشر ما يزيد عن الأربعمائة وثيقة عربية من هذه المجموعة نشرها على مدى ما يربو على الأربعين عاماً(٤٧).

وفي نهاية هذا البحث نود أن أشير إلى الوثائق القبطية من خلال ذكر أهم ما نشر منها استكمالاً للفائدة، لأن ما بقي منها يشير إلى أنها استخدمت في التدوين الرسمي. وتلقي الضوء نفسه الذي تلقيه البرديات اليونانية في الفترة الإسلامية وبخاصة القرنين السابع والثامن الميلاديين، وذلك لأن الأمثلة التي عرضناها خلال البحث اقتصرت غالباً على البرديات العربية، وأحياناً اليونانية. وأول ما يذكر هنا ما قام به E. Crum الذي نشر دليلاً للمخطوطات القبطية في المتحف البريطاني(٤٨) سنة ١٩٠٥، ثم أتبعه بدليل آخر للموجودات القبطية في مكتبة جون رايلندز في مانشستر(٤٩). ثم الكتاب الذي كان قد أصدره

---

(٤٥) Grohmann, Einführung, P. 56, Arabische Papyruskunde, P. 83.

(٤٦) papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung, Arabische Abteilung I. Teil wien 1892.
Arabische Urkunden wien 1894

(٤٧) Grohmann, Arabische papyruskunde, P. 84 - 85, Einführung, 59.

(٤٨) Catalogue of the coptic manuscripts in the B. museum London 1905.

(٤٩) Catalogue of the coptic manuscripts in the John Rylands library at manchester London 1909

حول الاستراكون القبطية قبل ذلك في سنة ١٩٠٢(٥٠)، والكتاب الذي أصدره Paul Kahle في لندن ١٩٥٤ المكـون من جزأين حـول النصوص القبـطية من ديـر البـلايـزة(٥١). وأخيـراً نـذكـر Walter Till الـذي أصـدر دراسات مهمة في مجـال الوثـائق القبطيـة(٥٢) على الرغم من وفـاته المبكرة.

(٥٠) Coptic Ostraca "from the collections at the Egypt Exploration - Fund. London 1902"

(٥١) Coptic texts from Deir el - Balaizah in Upper Egypt.

(٥٢) Till, Die Koptische Rechtsurkunden aus Theben

Die Koptische Steuerquittungsostraka der wiener papyrussammlung Orientalia. 16. 1947.

اتجاهان من اتجاهات المستشرقين الألمان
في
تناول الشعر الجاهلي

الدكتور موسى ربابعة

الملخص

يناقش هذا البحث اتجاهين جديدين في دراسة القصيدة الجاهلية عند المستشرقين الألمان المعاصرين. وهذان المنهجان هما : المنهج الذاتي في معاينة النص، والمنهج الاجتماعي والتاريخي.

وقد حاول هذا البحث أن يكشف عن أهم القضايا التي أثارها هذان المنهجان، كما أنه كشف عن تطور فهم المستشرقين للشعر الجاهلي، حيث إن المستشرقين الألمان لم ينظروا إلى القصيدة الجاهلية كفن شعري حتى ظهرت دراسة Renate Jacobi سنة ١٩٧١.

وأما دراسة النص الجاهلي دراسة اجتماعية تاريخية فقد ظهرت سنة ١٩٨١ في دراسة Gottfried Müller لمعلقة لبيد. ومن هنا يصبح جديراً بالاهتمام مناقشة هذين الاتجاهين والوقوف عند أهم القضايا والمرتكزات الأساسية التي عالجها هذان الاتجاهان.

ظلت النظرة الجزئية إلى النص الشعري الجاهلي هي الغالبة على دراسة المستشرقين الألمان حتى مطلع السبعينات من هذا القرن، وستقف هذه الدراسة عند اتجاهين من اتجاهات المستشرقين الألمان المعاصرين حول النص الشعري الجاهلي وهما :

أولاً : معاينة النص في ذاته : Literaturimmanente Betrachtungsweise

إن معاينة النص الشعري الجاهلي كفن قائم بذاته هو مفهوم هذا الاتجاه الذي قامت عليه دراسة المستشرقة الألمانية ريناته يعقوبي وذلك في كتابها:

«دراسات حول شعرية القصيدة الجاهلية. Studien zur poetik der altarabischen Qaside »

وإن الغاية التي يتوخاها هذا المنهج هو عدم تجاوزه النص الشعري، فهو يقتصر على دراسة النص في ذاته دون أن يربطه بسياقه التاريخي والاجتماعي، كما يهدف إلى وصف العناصر البنائية للنص الشعري من خلال علاقاتها الوظيفية بعضها ببعض(١). وهذا ما فعلته ريناته يعقوبي إذ إنها اتخذت من هذا المنهج طريقة للبحث في النص الشعري الجاهلي دون مراعاة للسياقات الخارجة عن النص التي أنتجته، وقد التزمت بهذا المنهج التزاماً تامّاً، ولم تحاول أن تخرج عنه إطلاقاً.

إن نقطة الانطلاق الأساسية التي اعتمدتها المؤلفة في هذه الدراسة، تتأسس على أن أجزاء القصيدة الجاهلية كانت موجودة بشكل منعزل في الزمن القديم كما أنها كانت تفتقر لأي ارتباط، لكن هذه الأجزاء اندمجت

---

(١) Metzler Literatur Lexikon, 212. Herausgegeben von Günther und Irmgard Schweikle J. B. Metzlirsche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984.

بعضُها ببعض نتيجة للتطور لتكوّن شكلاً أدبيّاً جديداً هو ما يعرف بالقصيدة(١).

يبدو هذا الرأي على قدر كبير من الأهمية والخطورة في آن واحد، فهو مهم لأنه يرى أن القصيدة تطورت من شكل ما إلى أن تنامت وكونت الشكل الجديد الذي تبرزه الدواوين الشعرية، وهذا رأي خطير لأنه يبرز التفكك بين أجزاء القصيدة، ومعنى ذلك أن كل جزء من أجزاء القصيدة كان عبارة عن قصيدة قائمة بذاتها، فالغزل كان منفصلاً عن القصيدة والرحلة والمديح والهجاء، ومع مرور الزمن ارتبطت هذه الأجزاء بعضها ببعض لتكون قصيدة متكاملة.

ليس من السهل على المرء أن يثبت أن النسيب كان جزءاً منفصلا عن القصيدة، كما أنه لا يستطيع أن يثبت أن الرحلة كانت جزءاً قائماً بذاته، وهذا من شأنه أن يعيد المرء إلى الخوض في مناقشة بدايات الشعر العربي القائمة على الفرضيات المحضة التي لا تستند إلى حقائق ثابتة.

إن سنة التطور تفرض على المرء أن يعتقد أن القصيدة الجاهلية الناضجة كانت قد مرت بمراحل لا يمكن إثباتها، فمما لا شك فيه أن هناك أوليات لهذا الشعر، ولكن هذه الأوليات لم تكن قصائد متكاملة، بل كانت مقطوعات شعرية ينظمها الشعراء ارتجالاً، إذ إن القصيدة وصلت إلى درجة الكمال والنضج مع حرب البسوس أي في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلاديين(٢).

وأما عن رأيها في بناء القصيدة فقد أعادته المؤلفة إلى قضية التطور،

---

(١) Jacobi, Renate : Studien Zur Poetik der altarablschen Qaside , 3. Wiesbaden, 1971.
وتعني المؤلفة بالقصيدة تلك القصيدة التي تتكون من ثلاثة أجزاء : النسيب والرحلة والجزء الختامي الذي ربما يكون مديحاً أو فخراً أو رسالة أو غير ذلك.

(٢) د. يوسف خليف: دراسات في الشعر الجاهلي: ٤٠، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨١.

فتقول «الأكثر احتمالاً أن القصيدة بتركيبها من موضوعات مختلفة كان بعضُها مرتبطاً ببعض من خلال الوزن والقافية فقط، ومع مرور الزمن نشأت علاقات بين هذه الأجزاء، إذ إن الانتقال من جزء إلى آخر في القصيدة أصبح أمراً مبرّراً(١).

يشير هذا الرأي إلى قضية مهمة جدّاً، وهي أن موضوعات القصيدة كان يوضع بعضها إلى جانب بعض دون أن يكون هناك من رابط يربط بينها ما عدا الوزن والقافية. ولكن مع مرور الزمن تطورت الصياغة الفنية للقصيدة وأخذ الشعراء يدققون في قصائدهم ولذلك أبرزت قصائدهم ترابطاً منطقياً بين أجزائها، إذ إن الانتقال من جزء إلى آخر في القصيدة أصبح أمراً مبرّراً.

في ضوء هذا التصور فإن معاينة القصيدة يجب أن تراعي قضية الروابط بين أجزائها، وتقصد المؤلفة بالروابط هنا : انتقال الشاعر من موضوع إلى آخر مثل الانتقال من النسيب إلى الرحلة من خلال قول الشاعر «فسلِّ الهم، وعدِّ عما ترى،» أو انتقاله من الرحلة إلى الغرض الأساسي مثل قوله : «إلى هرم. . . أو إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي. . .» وهذا ما يعرف بحسن التخلص، ولكن خطورة مثل هذا الرأي تكمن في كيفية تعليل المرء غياب هذه الروابط، وهل يعيدها إلى الضياع أم يعيدها إلى شكل القصيدة القديم الذي يفترض أنه كان خالياً من الروابط إلا رابط الوزن والقافية.

ولذلك يبدو أن شكل القصيدة من حيث بناؤها يتخذ عند يعقوبي المحاور التالية :

١ ـ النسيب ٢ ـ الموتيف الرابط أ Verbindungsmotiv A

---

(١) Jacobi, Renate: Studien zur poetik der altarabischen Qaside.

٣ ـ الرحلة   ٤ ـ الموتيف الرابط ب Verbindungsmotiv B [(١)]
٥ ـ الخاتمة.

ومن خلال الدراسة العميقة المستقصية لكل جزء من هذه الأجزاء والكشف عن مضمونه ومحتواه، استطاعت المؤلفة أن تستقصي لوحة النسيب وإطارها العام وتفصيلاتها الدقيقة، وقد عمدت إلى تسمية النسيب بالقصيدة الذكرى Erinnerungsgedicht. وقد زعمت أن النسيب في مقدمة القصيدة كان جزءاً قائماً بذاته. ومثل هذا الرأي يبقى مجرد اعتقاد تنقصه الحجة والدليل، لأن قصائد الغزل لم تكن معروفة في العصر الجاهلي كما عرفت في العصر الإسلامي والأموي بحيث اتخذت قصيدة الغزل شكلاً أدبيّاً قائماً بذاته.

وإن أهم مقولة استطاعت أن تتوصل إليها المؤلفة هي أن النسيب يكشف التعارض القائم بين الحاضر الحزين والماضي الجميل[(٢)] وتكشف هذه المقولة عن أن النسيب يحتل مكانة مهمة جدّاً بالنسبة إلى القصيدة، فهو يبرز معاناة الشاعر أمام مشاهد الرحيل والفراق، ولأجل هذا ينبغي أن تكون عاطفته مضطربة ومتوترة حتى إن هذا الجزء يمكن أن يعد الجزء الذاتي في القصيدة[(٣)]؛ ولأن المؤلفة لم تستغل التعارض الذي يبرزه النسيب بين الماضي والحاضر، فإنها ترى أن الشعراء لم يلتفتوا إلى التعبير عن حالتهم

---

(١) تقصد المؤلفة بالموتيف الرابط «انتقال الشاعر من النسيب إلى الرحلة مثل قوله: فسل الهم، أو غير ذلك. وبالموتيف الرابط في انتقال الشاعر من الرحلة إلى الغرض:

فَبِتِلْكَ إذْ رَقَصَ اللوامعُ بالضُّحَى   واجتابَ أرديةَ السرابِ إكامُها
أقضي اللبانةَ لا أفرِّطُ رِيبَةً   أو أن يلومَ بحاجةٍ لُوَّامُها

انظر ديوان لبيد بن ربيعة: ٣١١ ـ ٣١٢ تحقيق د. إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٢.

(٢) Jacobi, Renate: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside: 25

(٣) انظر عز الدين إسماعيل: النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية: ٧. مجلة الشعر، العدد الثاني، السنة الأولى، فبراير ١٩٦٤.

النفسية إلا قليلا. ومثل هذا الرأي يتخذ صفة العمومية إذ إن الالتفات إلى الجوانب النفسية كان بارزاً، مثال ذلك قول النابغة ـ مثلاً ـ وهو أحد الشعراء الذين درستهم المؤلفة :

أسائلها وقد سَفَحَتْ دُمُوعي ... كأنَّ مَفِيضَهُنَّ غُرُوبُ شَنِّ
بُكاءَ حمامةٍ تدعو هَدِيلاً ... مُفَجَّعَةٍ على فَنَنٍ تُغَنِّي(١)

ومن خلال اللجوء إلى الأسلوب الوصفي الدقيق للوحة النسيب، فإن الحديث عن الطلل كان حديثاً موجزاً لم تستغله المؤلفة على أنه يشكل الجزء الأكثر أهمية في النسيب؛ لأنه يكشف عن التهدم والخراب الذي تشهده الأطلال، وهذا يؤدي إلى انعكاس مثل هذه العناصر على نفسية الشاعر المحطمة اليائسة والقلقة، هذا إلى جانب كون الأطلال تجسيداً للانطفاء الذي يمارس على الشاعر الجاهلي ويراه ماثلاً في المكان من حوله.

وإن انتقال الشاعر من النسيب إلى الرحلة يشعر بالفخر بالذات(٢)، ولكن هذا الفخر بالذات لم يستغل أيضاً من أجل تفسير العلاقة العميقة القائمة بين هذا الفخر وبين ذلك التهدم والانطفاء اللذين يشهدهما الشاعر في كلّ لحظة من لحظات حياته، وبذلك يصبح الانتقال إلى عالم الرحلة انتقالاً إلى عالم آخر يمكن أن يعيد للشاعر توازنه بعد الخلخلة العميقة التي أحدثها النسيب في نفسه، ولكن المؤلفة لم تستغل الترابط العميق بين النسيب والرحلة وإنما مسّت ذلك مسّاً خفيفاً وشكليّاً مع أن هذا لم يبعدها عن الشعور بنغمة الفخر التي جسدها استخدام الشاعر واو رب وغيرها من الأدوات الأسلوبية التي تشير إلى انتقال الشاعر إلى عالم جديد، والسبب في

(١) ديوان النابغة الذبياني: ١٢٥، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.

(٢) Jacobi, Renate: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside: 54.

ذلك أن المؤلفة كانت تعنى عناية فائقة بالكشف عن الترابط الشكلي بين النسيب والرحلة دون الالتفات الجاد إلى الترابط العميق بينهما.

وقد أبعدها أسلوب دراسة النص في ذاته عن مراعاة الترابط المعنوي العميق أو الترابط النفسي, المتين بين لحظة النسيب والرحلة. وإذا كانت المؤلفة قد وجدت رابطاً شكليّاً بين لوحة النسيب ولوحة الرحلة، فإنها لم تستطع أن تفسر تشبيه الناقة بالحيوانات الأخرى مثل البقر الوحشي والحمار الوحشي والنعامة والنسر، وإنما مسّت ذلك مسّاً خفيفاً ولم تتحدث عنه حديثاً يوحي بالإقناع، إلاّ أنها لجأت إلى البحث في كيفية تركيب كل لوحة من لوحات هذا اللون من التشبيه، دون أن تعمد إلى تفسير هذه الحيوانات في إطار السياق الاجتماعي والديني والأسطوري للجاهليين(١). ولم تفد من توظيف هذه الحيوانات وقدرتها على الكشف عن بناء القصيدة وإنارة ملامحها.

وعندما تقترب المؤلفة من خاتمة القصيدة يساورها شعور عميق بأن القصيدة تبدو غير مترابطة ومن الصعب على المرء أن يتبين ملامحها البنائية، تقول: «مع هذا الجزء الأخير من القصيدة نجد أنفسنا على أرض مهزوزة»(٢) وربما يبدو السبب الأساسي الذي يكمن وراء هذه المقولة هو تنوع خاتمة القصيدة، فتارة تكون فخراً وأخرى مديحاً أو حكمة أو رسالة أو غير ذلك من هذه الموضوعات، ولما وجدت المؤلفة نفسها أمام موضوع متغير شعرت بالصعوبة التي تكمن في عدم وجود تفسير مقنع للأشكال المتعددة للخاتمة.

---

(١) انظر د. نصرت عبد الرحمن: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي ص ١٣٤ وما بعدها، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٧٦ ود. عبد الجبار المطلبي: مواقف في الأدب والنقد ص ٦٥ بغداد ١٩٨٠ ود. علي البطل: الصورة في الشعر العربي، ص ١٢٣، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٠.

(٢) Jacobi, Renate: Studien zur poetik der altarabischen Qaside: 65.

ونتيجة للاستقصاء الدقيق والقراءة المتعمقة لمضمون خاتمة القصيدة خلصت المؤلفة إلى نتيجة مهمة وهي محاولتها تصنيف شكل القصيدة Qasidenform، ووجدت أن هناك ثلاثة أشكال للقصيدة هي :

١ ـ قصيدة الذكرى Erinnerunagsqaside

٢ ـ قصيدة الرسالة (أو التبليغ) Botschaftsqaside

٣ ـ قصيدة المدح Preisqaside(١).

وفي ضوء هذا التصنيف لأشكال القصيدة يجد المرء اختلاف المؤلفة مع رأي ابن قتيبة الذي وجد أن بناء القصيدة يقوم على أربعة عناصر : الأطلال والنسيب والرحلة والمدح، ولكن الأمر اللافت للنظر في هذا التصنيف أن المؤلفة أتت بشكلين جديدين للقصيدة العربية لا عهد للدراسات العربية بهما، وهما قصيدة الذكرى وقصيدة الرسالة.

ترتبط قصيدة الذكرى بحديث الشاعر عن ذكريات الماضي، مثل الحديث عن تجربته مع المرأة وعن بطولاته في الحرب وعن كرمه الشامل، ويأتي الحديث عن هذه الذكريات في سياق الحديث عن موتيفة العمر الطويل Altermotiv. ولكن الحديث عن الذكريات ربما لا يكون مرتبطاً مع هذا الموتيف، فالشعراء اعتادوا أن يتحدثوا عن الماضي بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لكن هذا الحديث لم يحتل جزءاً كبيراً من القصيدة إذ إنه يمكن أن يكون شكلاً تاماً للقصيدة. فإذا كان امرؤ القيس قد تحدث عن الماضي في ثنايا قصائده فإن هذا لا يعني أن تكون هذه القصيدة قائمة على الذكرى وحسب فمثلاً يقول امرؤ القيس :

فَإنْ أمسِ مَكْرُوباً فيارُبَّ بُهمةٍ كَشَفْتُ إذا ما اسْوَدَّ وَجْهُ الجَبانِ
وإنْ أمسِ مَكْرُوباً فيا رُبَّ قَيْنَةٍ مُنَعَّمَةٍ أعْمَلْتُها بِكِرانِ(٢)

(١) Ibid: 100.

(٢) ديوان امرىء القيس، ٩٥، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٧.

وإن بناء هذا اللون من القصيدة يتشكل على النحو الآتي :

النسيب + الموتيف الرابط (أ) + (الرحلة) + المفاخرة.

ولكن الحقيقة التي يمكن أن يستنبطها المرء من مثل هذه التسمية أو من هذا البناء أن قصيدة امرىء القيس التي اعتمدتها يعقوبي على أنها مثل لقصيدة الذكرى لم تبرز هذه العناصر، فقصيدة امرىء القيس السابقة لم تبرز الموتيف الرابط (أ) ولم تبرز عنصر المفاخرة بشكل واضح وإنما اختتمت بالجزع والبكاء وأظهرت البعد المأساوي الذي يكشف عن حدة المعاناة، وهذا يعني أن مثل هذا الشكل للقصيدة غير ممثل تمثيلاً ناجحاً في النصوص الشعرية التي اعتمدتها دراسة المؤلفة.

فإذا كانت هناك أبيات من القصيدة تتحدث عن الماضي فلا يعني أن القصيدة جديرة بأن تسمى بهذا الاسم، وكان الأجدر بالمؤلفة أن تعد النسيب حنيناً إلى الماضي وقد ألمحت إلى ذلك في شرحها لمقطع النسيب، لكنها لم تستغل مثل هذا العنصر في دراستها بناء القصيدة.

ويبدو أن المؤلفة كانت موفقة بصورة أكثر في تصنيفها قصيدة الرسالة وقصيدة المديح، على الرغم من أن النصوص التي اعتمدتها في الدراسة لم تبرز قصيدة الرسالة بشكل واضح كما تبرزها القصائد الأخرى للشعر الجاهلي، لكن هذا يعني أن مثل هذا البناء يمكن أن يدرس دراسة وافية مستقصية في الشعر الجاهلي كله[1].

ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الدراسة استطاعت أن تكشف عن وعي عميق واستقصاء دقيق لمتابعة بناء القصيدة ومعانيها على أنها نوع أدبي

---

(١) انظر د. حسن البنا عز الدين: الكلمات والأشياء بحث في التقاليد الفنية للقصيدة الجاهلية: ٧٧ وما بعدها، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٨. حيث استطاع أن يصنف أشكال القصيدة من حيث بناؤها وموضوعها وقد أفاد من دراسة يعقوبي وطور منهجها ليطبعه على القصيدة الطللية الجاهلية بشكل تام.

متكامل مختلف عما يرد في المقطوعة أو القصيدة الاحادية الغرض، وقد حاولت المؤلفة أن تبرز الموتيفات الرابطة بين مفاصل القصيدة، وإنها حاولت أن تعيد كل هذا إلى التطور الذي رافق بناء القصيدة وإن كانت هذه النتيجة لم تعتمد على أسس ثابتة، مثال ذلك قولها : «إن النسيب الطويل هو الأقدم بينما النسيب القصير الذي يتكون من ثلاثة أبيات هو الأحدث، أو أن موتيف التسلية (فسلّ الهم) المتعدد الأشكال الذي يربط بين النسيب والرحلة يكشف عن مراحل التطور، لكن هذا الموتيف لا يرتبط من حيث المحتوى أو التركيب بالنسيب ارتباطاً وثيقا(١).

وإذا كان هذا الكتاب يعد فتحاً جديداً في تاريخ دراسة الاستشراق الألماني للشعر الجاهلي لأنه أعطى هذا الشعر أهمية أمام التهم التي وجهت إليه بأنه شعر مفكك وغير مترابط، فإن المؤلفة لم تستطع أن تتخلص من بعض النظرات غير العلمية التي بنت عليها افتراضات غير سليمة في بعض الأحيان.

وعلى الرغم من جمالية تحليلها بناء القصيدة وتتبعها الدقيق للجزئيات التي تتشكل منها القصيدة وتبرزها باعتبارها نوعاً أدبياً، فإنها هشمت هذه الجمالية من خلال معاينتها للصورة والأسلوب، إذ إنها تتهم الصور الفنية في الشعر الجاهلي «بأنها غير مؤثرة ولا تحمل أي تأثير شعري. فالصور ومجالاتها يوضع بعضها إلى بعض دون أن تعمد إلى أية إثارة، فالعالم يبدو مفككاً وغير مرتب، فالجمال يوضع إلى جانب القبح والحي إلى جانب الجماد، ولذلك ليس عجيبا أن توجد بعض التشبيهات أو الصور التي تجرح ذوقنا الجمالي»(٢).

---

(١) Jacobi, Renate: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside, 105 - 106.

(٢) Ibid: 108 - 110

ومما لا شك فيه أن الوقوف عند التشبيهات والصور الفنية دون معاينة ارتباطها في القصيدة يكشف عن جمود الصورة وتبعثر أجزائها، كما أن مثل هذا الرأي يعد تدخلاً سافراً في العملية الإبداعية للشعراء. فالشاعر يرتأي الأسلوب الذي يخدم تجربته ورؤيته ويختاره هو دون غيره، لأنه يعتقد أن هذا الأسلوب قادر على أن يقدم تجربته على الوجه الأفضل. ولكن إذا كانت هناك بعض التشبيهات التي تخدش ذوق الأوروبيين الجمالي، فهذا ليس مأخذاً على الشعر الجاهلي؛ لأن الشاعر الجاهلي لم يكن يكتب للأوروبيين، وإن التباين في الأذواق أمر عادي، لأنه مرتبط بطبيعة الإنسان ومزاجه.

إن البيئة التي يعيش فيها الشاعر تتدخل تدخلاً مباشراً في اختياره الصور، فإذا كان الشاعر يلجأ إلى تشبيه الحي بالجماد والحيوان بالإنسان فإن هذا راجع إلى طبيعة الحياة التي كان يعيشها، فالأبيات التي ترى المؤلفة أنها تفقد التوازن بين طرفي التشبيه استقطبت مدحاً من جانب النقاد العرب قديماً وحديثاً وتأتي بأمثلة على ذلك قول عنترة:

فترى الذبابَ بها يُغني وحده ... هزِجاً كفِعلِ الشاربِ المُتَرَنِّمِ
غَرِداً يسنُّ ذِرَاعَهُ بذِرَاعِهِ ... فِعْلَ المُكِبِّ على الزِّنَادِ الأجْذَمِ(١)

وإن مثل هذه الصورة صورة حركة الذباب التي تشبه فعل الرجل المقطوع اليد الذي يحاول أن يشعل النار، كانت قد نالت إعجاب النقاد العرب في القديم والحديث(٢). ولكن عزل الصورة عن سياقها في القصيدة يمكن أن يوصل إلى النتائج التي توصلت إليها المؤلفة، فقد سردت أمثلة

(١) ديوان عنترة: ١٩٧ - ١٩٨، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.
(٢) أبو هلال العسكري: الصناعتين: ٢٧٠، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٨٠. وانظر د. أنور أبو سويلم: دراسات في الشعر الجاهلي: ١٩، دار الجيل بيروت، دار عمان، ١٩٨٧.

كثيرة عدتها تشبيهات غير موفقة، إذ ليس غريباً في كل الأشعار العالمية أن يشبه الشاعر الإنسان بالحيوان أو أن يشبه الحيوان بالجماد، ولكل صورة في إطارُها بعد تأثيري ينشر ظلاله على القصيدة. ولكن مثل هذه الملاحظات لا تلغي النقاط الإيجابية الكثيرة التي توصلتْ إليها المؤلفة في مناقشتها للأسلوب : مثل الأسلوب القصصي، والبلاغي والتشبيه المستقل Selbst-ständiger Vergleich. الذي يقصد به أن يفصّل الشاعر بالمشبه به مثل تشبيه الناقة بالبقرة الوحشية أو الثور الوحشي أو حمار الوحش، أو تشبيه الحصان بالقطاة، بحيث يترك الشاعر المشبه ويتحدث بالتفصيل عن المشبه به.

ثانيا : الاتجاه الاجتماعي والتاريخي :

لقد رأى المستشرقون في الشعر الجاهلي مادة تمكنوا من خلالها أن يستنبطوا طبيعة الحياة والتفكير التي كان يعيشها الإنسان العربي قبل الإسلام، ولذلك نظروا إلى هذا الشعر على أنه مادة تحتوي إشارات مهمة عن حياة العرب الجاهليين. ولذلك كان هذا الشعر وثيقة ومصدراً يستدل من خلالهما على طبيعة حياة العرب.

ومع دراسة Gottfried Müller بدأ اتجاه تفسيري جديد للقصيدة الجاهلية، وهو ذلك الاتجاه الذي يسعى لمعاينة القصيدة في إطارها الاجتماعي والتاريخي، وقد مثل مولر هذا الاتجاه في كتابه الذي حمل عنواناً رئيسياً هو : Ich bin Labīd und das ist mein ziel «أنا لبيد لم هذه المنزعة» وهو مستمد من شعر لبيد، كما أن الكتاب يحمل عنواناً فرعياً هو Zum Problem der selbstabehaubtung in der altarabischen Qaṣide «حول مشكلة حفظ (أو تحقيق) الذات في القصيدة الجاهلية».

ومن خلال هذا العنوان تصبح دراسة القصيدة قائمة على مفهوم الذات وتحقيقها ضمن الأطر الاحتماعية والتاريخية التي أفرزت القصيدة، وهذا

اتجاه جديد لم تعهده الدراسات الاستشراقية الألمانية من قبل. ولذلك قوبل هذا العمل بفتور ولم ينظر إليه على أنه يحتوي منهجاً جديداً في دراسة هذا الشعر.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مولر هو تلميذ للمستشرق الألماني المعروف فالتر براونه Walter Braune، الذي عرفه العالم العربي من خلال المحاضرة التي ألقاها في الستينات في دمشق وكانت بعنوان «الوجودية في الشعر الجاهلي»[١]، الذي حاول فيها أن يفسر الشعر الجاهلي تفسيراً وجودياً، ولذلك ليس غريباً أن يتأثر مولر بمنهج أستاذه في معاينة القصيدة الجاهلية، وأن يفسرها تفسيراً اجتماعيّاً وتاريخيّاً، ولذلك يرى مولر «أن الشعر العربي لم يدرس حتى الآن بشكل كافٍ في إطاره الاجتماعي والتاريخي، وقد أخذ على عاتقه أن يقوم بمثل هذا اللون من الدراسة»[٢].

وفي ضوء هذا التصور اتخذ مولر معلقة لبيد نموذجاً للقصيدة الجاهلية، وحاول أن يفسر هذه المعلقة في إطارها الاجتماعي والتاريخي، وذلك لأنه يرى أن القصيدة هي التعبير الأكثر أهمية عن حياة العرب القدماء وتفكيرهم»[٣] ولذلك تصبح دراسة القصيدة بمعزل عن سياقها الاجتماعي والتاريخي دراسة قاصرة.

وإذا كانت يعقوبي قد درَست محتوى النسيب وحاولت أن تدرس علاقاته بأجزاء القصيدة الأخرى، فإن مولر قدم النسيب في دلالاته العميقة وفي ضوء التصور الاجتماعي والتاريخي، فالنسيب يكشف عن عالم غير حقيقي، لأنه عالم لا يتعلق بالشاعر، ولا يستطيع الشاعر أن يظهر نفسه فيه،

---

(١) فالتر براونه: الوجودية في الشعر الجاهلي، مجلة المعرفة السورية، العدد الرابع، السنة الثانية، ص ١٥٦ - ١٦١، ١٩٦٣.

(٢) Müller, Gottfried: Ich bin Labid und das ist mein ziel, 2. Wiesbaden, 1981.

(٣) Ibid: 21

وخير ما يمثل هذا، قول لبيد:

فوقفتُ أسألُها وكيفَ سُؤالُنا ... صُمّاً خوالدَ ما يُبِيْنُ كلامُها

عَرِيَتْ وكان بها الجميعُ فأبْكَروا ... منها وَغُودِرَ نُؤْيُهَا وَثُمَامُهَا[١]

وليس غريباً أن يكون انفصال الشاعر والمحبوبة ناتجاً عن انفصال قبيلتين، حسب ما تقتضيه شؤون الحياة ومتطلباتها، وهذا يعني أن المكان يلعب دوراً مهماً في تصوير الانتقال والرحيل. وهذا من شأنه أن يضطر الشاعر إلى البحث عن صياغة جديدة للعلاقات الإنسانية. وإن انقطاع علاقة الشاعر مع المحبوبة تعيد الشاعر إلى الماضي الذي كان فاعلاً فيه، فقد كان سعيداً، وحرّاً ومرحاً وغير مقيد، ويضع هذا الماضي في تعارض مع الحاضر الذي يبدو كحالة الغدر Treulosigkeit. وهذا من شأنه أن يصور هشاشة العلاقات الإنسانية وسطحيتها، ولذلك فإن النسيب يبرز العالم دون شكل وتصبح الشؤون الإنسانية دون وطن وإن كل شيء يمكن أن يحدث بين الناس يصبح مغلفاً بظلام التفاهة السوداوية»[٢].

إن مثل هذا المفهوم يصور انفصال الشاعر عن المكان، أو أن الشاعر يصبح دون وطن[٣]، ويظهر غياب الوطن أو المكان من خلال صور التفكك والهشاشة، فالعالم يبرز أكواماً من الأشياء غير المترابطة؛ ولذلك فإن الحاضر يفقد أي شكل، فهو غير مشكّل. ولذلك يبرز التعارض بين الماضي الذي يمثل الانتماء وبين الحاضر الذي يجعل الإنسان دون ارتباط بالمكان. ولذلك فإن المكان الذي كان ميداناً لممارسة الشاعر يصبح غائباً، ولذلك لا توجد هناك ثقة بين الشاعر والعالم من حوله.

---

(١) Ibid: 23

(٢) Ibid: 27 - 28

(٣) يرى د. الجادر أن صيغ الافتتاح في الشعر العربي باعثها الأول ديار حبيبة راحلة أو وطن مكاني مفقود، أو حجارة مقدسة وبقايا هيكل ديني، د. محمود عبد الله الجادر، شعر أوس ورواته الجاهلية ٢٥٦، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٩.

فالنسيب يكشف الانتقال من الوطن والابتعاد عنه، ولذلك يصبح الإنسان منفصلاً عن المكان الذي طالما ارتبط به، فالمكان هو مانح الهوية وهو قوة من القوى العظمى التي تمنح الإنسان وجوده، وتجعل هذا الوجود مشكّلاً وبارزاً، ولذلك فإن انفصال القبائل بعضها عن بعض يعني انفصال الشاعر عن المكان، كما أنه يعني تحطم علاقة الحب، ومن هنا يظهر الحاضر صورة مأساوية سوداوية.

إن قضية عدم الاستقرار التي كانت تسود الحياة الجاهلية، تنعكس من خلال نقض الأحلاف وحل المعاهدات بين القبائل، ولا بد أن يسبب مثل هذا الأمر قلقاً للشاعر، لأن هذا يعني تهدم الطلل وانفصال الشاعر عن المكان ولذلك فإن مولر لجأ إلى أن يربط الأطلال بالتصور التوراتي المتمثل بصورة الأرض wust und leer المقفرة والخالية من العنصر الإنساني(١).

وإذا كانت صورة القفر وغياب العنصر الإنساني قد تمثلت في التوراة، فإن هذا ربما لا ينطبق على معلقة لبيد، وربما ينطبق على مقدمات طللية أخرى، ولكي يثبت مولر شكل الطلل على هذه الشاكلة فإنه لم يلتفت إلى تمني الشاعر المطر للديار، وما رافق ذلك من صور الإخصاب، ولو التفت مولر إلى هذه القضية لأدرك ـ لا شك ـ أن هناك صورة حيوية تتجسد في الطلل. ولذلك فإنه تجاوز عن هذه الصورة التي أصر عليها لبيد، يقول:

رُزِقَتْ مرابيعَ النجومِ وَصَابَهَا	وَدْقُ الرَّوَاعِدِ جَوْدُهَا فَرِهَامُهَا
مِنْ كلِّ سَارِيةٍ وغادٍ مُدْجِنٍ	وَعَشِيَّةٍ متجاوبٍ إرْزَامُهَا
فَعَلا فُرُوْعُ الأَيْهُقَانِ وَأَطْفَلَتْ	بالجلهتينِ ظباؤهَا وَنَعَامُها
والعِيْنُ ساكنةٌ على أطلائِها	عُوْذاً تَأَجَّلُ بالفضاءِ بِهَامُها
وجلا السيولُ عن الطلولِ كأنها	زُبُرٌ تُجِدُّ مُتُوْنَها أقْلامُها
أوْرَجْعُ واشمةٍ أُسِفَّ نَؤُوْرُهَا	كِففاً تَعَرَّضَ فوقهنَّ وِشَامُها(٢)

(١) Müller, Gottfried : Ich bin Labīd : 30

(٢) ديوان لبيد : ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

وليس هناك من شك في أن تصور مولر للأطلال التي تبدو متهدمة دائماً قد أسفر عن مثل هذا النمط من التفكير، لكن هذه الأبيات تمتلك فاعلية مهمة في الطلل لأنها تؤكد دور الخصب، ولذلك يرى أبو ديب أن هذه اللوحة تؤكد دور الخصب والنماء وسط التهدم والخراب [1]

ومن هنا يشعر المرء بأن تفسير أبي ديب أقرب إلى الصواب لأن العلاقة القائمة بين قضيتين متضادتين متأصلة في التفكير الجاهلي، وليس للإنسان أن يستبعد إصرار الشاعر على إعادة الحياة إلى الديار، لأن عودتها تعني استمرار الحياة التي يتمنى الشاعر لها أن تستمر وتدوم، وفي ضوء هذا التصور تبرز صورة المطر والتكاثر والتناسل على أنها إصرار على الحياة وعودة إليها أمام ما تمثل في الطلل من تهدم.

إن تفسير مولر للنسيب فيه شيء جديد، وإن الجدة ناتجة عن عمق هذه الدراسة وفهمها للمسار التاريخي والاجتماعي للحياة العربية قبل الإسلام، وإن مثل هذا الفهم للنسيب يمكن أن يعطي القصيدة قيمة كبيرة، لأن النسيب يجسد انفصال الشاعر عن المكان ويبرز انطفاء الحاضر، وإن انفصال الشاعر عن المكان يحدث خلخلة في نفسيته ويهز أعماقه ويخلق له شعوراً بالغربة المكانية.

ونتيجة لذلك فإن المؤلف استطاع أن يظهر العلاقة التلاحمية بين النسيب والرحلة بكل سهولة ويسر، لأنه يضع النسيب في صورة انعدام الواقع وإظهار العدمية وغياب الحقيقة في مقابل الرحلة التي تمثل استئناف العلاقة مع الواقع من جديد، لكنه واقع مختلف عن ذلك الواقع الذي يبرزه

---

(١) كمال أبو ديب: الرؤى المقنعة. نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي ٥٩ ـ ٦٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦. وانظر د. سامي سويدان: في النص الشعري العربي، مقاربات منهجية، ٢٢٠، دار الآداب، بيروت، ط١ ١٩٨٩. ود. أنور أبو سويلم: المطر في الشعر الجاهلي: ١٣٤ وما بعدها، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت، ط١ ١٩٨٧.

النسيب، يقول : «إن الرحلة تعيد الشاعر إلى الحاضر بشكل كلي ومن خلال وصف الشاعر لرحلة الصحراء المحفوفة بالمخاطر، فإنه يصف علاقته بالخبرة الراهنة المستمدة من تاريخه الشخصي، حيث إن الرحلة كانت فعلاً بدوياً يومياً، ومن ثم يسعى لإظهار وعيه الذاتي وحفظ هذا الوعي»(١).

يبدو هذا التفسير للرحلة معقولاً إلى درجة كبيرة جداً، وذلك أن الرحلة تصبح وسيلة قادرة على أن تعيد الشاعر إلى الممارسة الحياتية اليومية، ومن هنا تعود علاقة الشاعر مع الواقع، ولذلك يبدو التعارض بين النسيب والرحلة جذرياً، هذا ما تبرزه معلقة لبيد بشكل واضح. ومن هنا تمتلك الرحلة قدرة على أن تعيد الشاعر إلى التفاؤل والثقة بالأشياء من حوله، وتبرز هذه الثقة بصورة واضحة في ناقة الشاعر.

ولكن المأخذ الذي يمكن أن يؤخذ على دراسته شريحة الرحلة في القصيدة هو عدم تركيزه على لوحتي الأتان وحمار الوحش والبقرة الوحشية على أن هاتين اللوحتين على صلة وثيقة بالتصور العام للقصيدة. وإن هامشية النظرة إلى هذه اللوحات، لم تبرز وشائج عميقة في بنية القصيدة، والدليل على ذلك أن الشاعر لم يعر الناقة اهتماماً كبيراً بالمقارنة مع حديثه عن كل من الأتان وحمار الوحش والبقرة الوحشية.

«وإذا كانت شخصية الشاعر تختفي خلف وصف الناقة والحيوانات الأخرى، فإن الشاعر يظهر في خاتمة القصيدة في مقدمة الحدث. وبدلاً من وصف الشاعر لأشياء أخرى، فإنه يسعى لإظهار نفسه من خلال صنائعه Handlungen وأفعاله Taten»(٢).

في الحقيقة يبرز الحديث عن الذات في خاتمة المعلقة وذلك من

---

(١) Müller, Gottfried : Ich bin Labīd : 47

(٢) Ibid : 66 - 67

خلال سرد الشاعر لأفعاله وخصاله الحميدة، من شجاعة ومجد وغير ذلك من الصفات، ولكن إذا كان هذا الحديث يتمحور حول الذات في معلقة لبيد، فإنه لم يكن موجوداً بشكل ثابت وفرضي في القصائد الجاهلية الأخرى؛ لأن الخاتمة ذات موضوعات متعددة، ومثل هذا الرأي يمكن أن ينسحب على القصائد التي يتحدث فيها الشاعر عن ذاته، التي يقدمها بصورة مثالية ويقدمها نموذجاً للاقتداء.

إن الحديث عن الذات وإظهارها على أنها صاحبة الفعل الحقيقي في الخاتمة تضطر الشاعر إلى أن يجرد نفسه من كل أشياء العالم ويعود إلى ذاته كشيء خاص ومنفرد [١] ولذلك يفرغ ذهنه من آثار النسيب السلبية، ويجعل الحديث يتمحور حول ذاته التي أصبحت ذات عالم خاص مختلف عن عالم النسيب، ولذلك تبرز ذات الشاعر في خاتمة القصيدة لتصبح هي المحور الذي تدور حوله القصيدة؛ لأنها ذات تنفصل عن العالم الحقيقي وتكوّن عالماً خاصّاً بها، ومن هنا تصبح القصيدة ذات هدف هو إظهار الفردية بصورة سافرة حتى إن الشاعر نفسه ينفصل عن إطاره الاجتماعي.

وهنا تبرز قضية حاسمة في تمحور القصيدة حول الذات في أفعالها وصنائعها، وهذا يعيد المرء إلى أن يثير مسألة مهمة وهي هل كان الشاعر الجاهلي شاعراً ذاتيّاً، يسعى إلى تحقيق ذاته بمعزل عن واقعه بصوره المختلفة؟. إن هذه المسألة ذات مساس بجوهر الشعر ودوره في الحياة العربية، فالشاعر وإن كان يعبر عن ذاته إلا أنه لم يتخل عن دوره الريادي في القبيلة. فالعرب لم تكن تهنىء إلا بغلام يولد أو شاعر ينبغ أو فرس تنتج»[٢].

---

(١) Ibid : 81

(٢) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر ونقده: جـ١/٦٥، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، د. ت.

وإذا كان مولر يرى أن ذاتية الشاعر الطاغية في الخاتمة هي الهدف الذي يسعى إليه الشاعر فإن ذلك لا يمتلك إشارة حقيقية إلى انفصال الشاعر عن محيطه الاجتماعي، فالشاعر يظهر فاعلاً حقيقياً لكنه فاعل ضمن إطار اجتماعي ينتمي إليه، وقد حاول مولر أن يبرز مثل هذا التصور لأنه يرى أن لبيداً كان قد خبر العنف منذ شبابه المبكر كما خبر السلب والقتل والحرب والهجران والطرد والجوع وغير ذلك من الممارسات التي كانت تسود المجتمع القبلي (١).

يظهر مثل هذا الرأي وجيهاً، ووجاهته قائمة على استنباط مفاهيم عن القصيدة من خلال ربطها بالسياق الاجتماعي والتاريخي للشاعر، لكن هذه النظرة تبدو غير منطقية، والسبب في ذلك يعود «إلى أن الشعراء الجاهليين الآخرين قد عايشوا مثل هذه الممارسات، وما ينطبق على لبيد ربما ينطبق على هؤلاء الشعراء أيضا»(٢).

وإذا كان مولر قد وجد ترابطاً قائماً بين أجزاء القصيدة الثلاثة من خلال العلاقة بين النسيب والرحلة والخاتمة على ما احتواه كل منها من قضايا جديرة بالتأمل، فإن تفسير القصيدة الذي قدمه مولر يصبح جذاباً ومثيراً لتساؤلات شتى، لأن تفسير القصيدة يقوم على محاولة الإفادة من الدراسات التاريخية والاجتماعية والدينية.

لقد وجد أبو ديب أسطورة عميقة الأبعاد والدلالات كامنة في معلقة لبيد وأخذ يفسر القصيدة في ضوء هذا الفهم. لكن مولر سعى إلى تحطيم الوعي بالأصل الأسطوري في تفسيره معلقة لبيد؛ لأنه يرى أن القصيدة

---

(١) Müller, Gottfried: Ich bin Labîd X11, 3, 9.

(٢) Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen, Dichtung, Band I, Die altarabische Dichtung: 37 wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.

«تسعى لأن تعبر عن وعي الشعراء بذواتهم وإظهار منزلتهم الاجتماعية وما يمتلكون وما يفعلون، كما أنها تسعى لأن تجعل أسماءهم خالدة»(١).

إن هذه المقولة ليست بعيدة عن القصيدة الجاهلية لكنها لا تعني انفصال الشاعر عن الماضي المتمثل في مضمون النسيب مع ما يرافق هذا المضمون من إحساس بالمرارة والانطفاء والمعاناة، ولذلك يظل الشاعر مرتبطاً بالماضي؛ لأنه يشكل نواة الحياة التي تظل تغذي مشاعر الشاعر، وتوجهه في حياته لأن يكون صاحب موقف ورؤية تجاه ما يصنعه الحاضر الذي لا يمكن أن ينفصل عن الماضي أو عن المستقبل.

وقد اعتمد مولر في تفسيره معلقة لبيد على آراء Tillich المشهور بكتاباته الفلسفية الدينية، وحسب رأي Tillich فإن الإنسان مرتبط بمرحلة الوعي المبكرة بقوى النشوء وهي الأرض والدم والجماعة التي ينتمي إليها، وهذه الأشياء ذات طبيعة أسطورية، ولكن الانقطاع عن أسطورة النشوء يعني التعويض عن المكان بالزمان التاريخي، وفقدان الارتباط بالجماعة كما أنه يعني استقلالية الذات في صنائعها المستقبلية التي ستفعلها بحرية. وفي ضوء هذا التصور يصبح النسيب علامة من علامات الانقطاع عن الأصل الأسطوري؛ لأنه عالم غير آمن ومتهدم ولا بد للشاعر أن ينفصل عنه، ولكن الرحلة تعيد الشاعر إلى العالم بصورة جديدة، وأما الخاتمة فإنها تعني وصول الشاعر إلى هدفه من خلال تحقيق الشاعر لذاته. إذ أن الشاعر يحس أن هذه الذات ذات مستقلة تقوم بوظائفها على أكمل وجه(٢).

ليس هناك من شك في أن وعي الشاعر يتغير لكن هذا لا يمكن أن يعد أساساً جوهرياً لتفسير القصيدة الجاهلية في ضوئه، وإن النسيب لا يمكن أن

(١) Müller, Gottfried: Ich bin labid: 111 - 112.

(٢) Jacobi, Renate: Neue Forschungen zur altarabischen Qaside, 7. Bibliotheca Orientalis, 40, 1983.

يعني انقطاع الشاعر عن المكان، لأن ظاهرة المكان ظاهرة أساسية في الطلل وهي تعني الارتباط ولا تعني الانفصال[1]؛ لأن الانفصال يعني الانقطاع عن الماضي الذي يعد جزءاً أساسياً في حياة الشعراء العرب. وإذا كان الشاعر قد انقطع عن الماضي حقيقة فإنه لم يستطع أن ينقطع عن الجماعة، مع أن الانقطاع عن الجماعة يتمثل في بعض نماذج الشعر الجاهلي وبخاصة نماذج شعر الصعاليك؛ لأن طبيعة هذا الشعر تختلف عن شعر لبيد وغيره من الشعراء الجاهليين.

إن الأشياء التي قدمها مولر في دراسته القصيدة تكشف عن قدرته الفائقة في الإفادة من السياق التاريخي والاجتماعي، لكن خطورة هذه الدراسة أنها دخلت برأي مسبق وحاولت أن تضغط أجزاء القصيدة لتتطابق مع هذا الرأي، وهو رأي مستمد من الفلسفة الدينية، وإن محاولة إسقاطه على القصيدة يمكن أن تقود إلى خطأ في النتائج.

ومما لا شك فيه أن هذا النمط من التفسير مستمد من التفسير الوجودي، وليس غريبا أن يتمسك مولر بتصورات هذا اللون من التفسير، فقد سبقه أستاذه فالتر براونه إلى تطبيق هذا المنهج على الشعر الجاهلي كما ألمحت هذه الدراسة من قبل.

ويمكن لدارس الشعر الجاهلي أن يستمتع بما كتبه مولر في تفسيره النسيب والرحلة الذي برز أكثر واقعية ومنطقية من تفسيره الخاتمة أي الجزء النهائي من المعلقة، وهذا الجزء يصبح ـ حسب رأي مولر ـ تجسيداً لانفصال الشاعر عن قبيلته أو عن الجماعة التي ينتمي إليها، ولذلك حاول

---

(١) انظر د. عبد الرزاق خشروم: الغربة في الشعر الجاهلي، ٢٤٤، اتحاد الكتاب العربي، دمشق ١٩٨٢، إذ يرى أن الوقوف على الأطلال جاء نتيجة الإحساس بالغربة وهي الانفصال عن الواقع الحاضر والاتحاد بالماضي البعيد. وانظر إيليا حاوي ومطاع صفدي: موسوعة الشعر العربي، ٢٤٧، مكتبة خياط، بيروت، ١٩٧٤.

مولر منذ عنوانه الرئيس أن يبرز فردية الشاعر الجاهلي إذ جعل هذا العنوان ترجمة لقول لبيد :

أنا لبيد ثم هذي المنزعة[1].

ويصبح مثل هذا الرأي خطيراً، لأن معلقة لبيد نفسها تستطيع أن تنفيه وتثبت عكسه، فلبيد الذي قدم عالماً متهدماً متمثلاً بالطلل ورحيل نوار من جهة وعالماً قائماً على الصراع متمثلاً بلوحة الأتان وحمار الوحش والبقرة الوحشية من جهة أخرى، لم يستطع أن يتجاوز مثل هذه القضايا إلا من خلال عودته إلى ممارسة دوره في القبيلة والتوحد معها بصورة تعيد إليه توازنه المفقود، وتحفظ له ذاته المهزوزة.

ومن هنا يصبح أمراً مستحيلاً أن ينفصل الشاعر عن رابطة الدم التي بقيت له بعد أن فقد المكان الرابطة التي يمكن أن يمنحها للشاعر أو للإنسان الجاهلي بشكل عام. وإذا صح غياب الارتباط بالمكان الذي يظهر في النسيب، فإنه لا يصح الانفصال عن القبيلة وبخاصة في معلقة لبيد التي يقول فيها :

إنا إذا التقتِ المجامعُ لم يَزَلْ ... منا لِزَازُ عظيمةٍ جَشَّامُها
وَمُقَسِّمٌ يُعطِي العشيرةَ حَقَّها ... وَمُغَذْمِرٌ لحقوقِها هَضَّامُها
فَضْلاً وذو كَرَمٍ يُعينُ على النَّدى ... سَمْحٌ كَسُوبُ رَغائِبٍ غَنَّامُها
مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لهمْ آباؤُهمْ ... ولكلِّ قوم سُنَّةٌ وإمامُها

ثم يقول :

وَهُمُ السُّعَاةُ إذا العشيرةُ أُفْظِعَتْ ... وَهُمُ فوارسُها وَهُمْ حُكّامُها
وَهُمُ ربيعٌ للمجاورِ فيهمُ ... والمرملاتِ إذا تطاوَلَ عامُها
وهُمُ العشيرةُ إن يُبَطِّئْ حاسدٌ ... أو أن يميلَ مع العدوِّ لئامُها[2]

(١) ديوان لبيد: ٢٤٠. وقد ترجم المؤلف المنزعة بأنها الهدف Ziel لكنها في الحقيقة تعني القوس وكان يجب ترجمتها بـ Bogen.

(٢) ديوانه: ٣١٩ ـ ٣٢١.

تبرز هذه الأبيات بعد أن تحدث لبيد عن أفعاله وخصاله الذاتية ثم ربط هذه الأفعال والخصال بالقبيلة، ولذلك فإن هذه اللهجة «إنا، معشر، وهم» لا تنم عن روح فردية منفصلة عن القبيلة، وإنما هي تجسيد حقيقي للتوحد مع القبيلة والاندماج بها، لأنها هي التي تمنح الفرد قدرة على حفظ الذات، ولأن الشاعر لا يرى نفسه قادراً على حفظ هذه الذات إلا من خلال التوحد مع القبيلة، لأن الانفصال عن القبيلة يعني تميز الذات، وهذا ما تجلى في شعر الصعاليك، ولذلك تظهر ذات الشاعر على أنها «جزء لا يتجزأ عن هذا الكل الجماعي الذي هو العشيرة» وهي في أي صيغة تم ذكرها «هم» تعبر عن الـ «نحن» التي تتضمن حكم الـ «أنا». في دخول الذات في هذا الكل انخراط كامل يدل على وصل كامل [1].

وفي ضوء ما تقدم فإن هذه الدراسة حاولت أن تناقش منهجين متغايرين عرفهما المستشرقون في مرحلة متأخرة، ومما لا شك فيه أن هذه المناهج في دراسة النص الشعري الجاهلي قد أضاءت جوانب جديدة في الشعر الجاهلي، ولذلك تمتلك مثل هذه الدراسات قيمة حقيقية بغض النظر عن آراء أصحابها، التي تبدو أحياناً غير منطقية.

(1) د. سامي سويدان: بناء النص الشعري العربي مقاربات منهجية ٢٣٤، وانظر د. كمال أبو ديب: الرؤى المقنعة ١٠٨، ويحيى الجبوري: لبيد بن ربيعة العامري حياته وشعره، ٢٨٥، مكتبة الأندلس، بغداد ١٩٧٠، وطه حسين: حديث الأربعاء: جـ١/٣٨، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٧. وسوزان ستيتكفيتش: القصيدة العربية وطقوس العبور، ٦٩، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٦٠، الجزء الأول ١٩٨٥م.

المصـــادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

١ - ابن رشيق، أبو علي الحسن: العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محيي الدين عبد الحميد دار الجيل، بيروت، د. ت.

٢ - أبو ديب، كمال: الرؤى المقنعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦.

٣ - أبو سويلم، أنور: دراسات في الشعر الجاهلي، دار الجيل، بيروت، دار عمار، عمان، ١٩٨٧.

٤ - أبو سويلم، أنور: المطر في الشعر الجاهلي، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت ط١، ١٩٨٧.

٥ - إسماعيل عز الدين: النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية، مجلة الشعر، العدد الثاني، السنة الأولى، فبراير ١٩٦٤.

٦ - امرؤ القيس: ديوان امرىء القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف، القاهرة ط٤، ١٩٧٧.

٧ - براونه فالتر: الوجودية في الشعر الجاهلي، مجلة المعرفة السورية، العدد الرابع، السنة الثانية، ١٩٦٣.

٨ - البطل، علي: الصورة في الشعر العربي، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

٩ - الجادر، محمود عبد الله: شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٩.

١٠- حاوي إيليا، ومطاع صفدي: موسوعة الشعر العربي، مكتبة الخياط، بيروت، ١٩٧٤.

١١- حسين، طه: حديث الأربعاء، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٧.

١٢- خشروم، عبد الرزاق: الغربة في الشعر الجاهلي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٨٢.

١٣- خليف، يوسف: دراسات في الشعر الجاهلي، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨١.

١٤- ستيتكيفتش، سوزان: القصيدة العربية وطقوس العبور ٦٩، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٦٠، الجزء الأول، ١٩٨٥.

١٥- سويدان، سامي: في النص الشعري العربي مقاربات منهجية، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٩.

١٦- عبد الرحمن، نصرت: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٧٦.

١٧- عز الدين، حسن البنا: الكلمات والأشياء بحث في التقاليد الفنية للقصيدة الجاهلية. دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٨.

١٨- العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين، تحقيق د. مفيد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

١٩- عنترة بن شداد: ديوان عنترة بن شداد، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.

٢٠ـ لبيد بن ربيعة: ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق د. إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٢.

٢١ـ المطلبي، عبد الجبار: مواقف في الأدب والنقد، بغداد، ١٩٨٠.

٢٢ـ النابغة الذبياني: ديوان النابغة الذبياني: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.

المراجع الأجنبية:

1 - Jacobi, Renate : Neue Forschungen zur altarabischen Qaside. Bibliotheca Orientalis, (1983) Bd. 40, 5 - 16.

: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside. Wiesbaden, 1971.

2 - Metzler literatur lexikon : Herausgegeben von Günther und Irmgard Schweikle. J. B. Metzlersche verlagsbuchhandlung. Stuttgart 1984.

3 - Müller, Gottfried : Ich bin Labid und das ist mein Ziel. zum Problem der Selbstabehaubtung in der altarabischen Qaside. Wiesbaden, 1981.

4 - Wagner, Ewald : Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Band I. Die altarabische Dichtung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987.

النَّقد الاجتماعيّ في الشِّعر الشّاميّ في عصر الحروب الصَّليبيّة

الدكتور شفيق محمد الرقب

غذّت الشّعرَ الشّاميّ في عصر الحروب الصليبيّة مجموعةٌ من الرّوافد الشّعبيّة الّتي قوّت صلة هذا الشِّعر بالحياة العامّة، واتّجهت به نحو تصوير مظاهر الحياة الاجتماعيّة لجمهرة الشّعب؛ ولعلّ أقوى هذه الرّوافد كثرة الشّعراء الّذين كانوا من عامّة النّاس، مثل: ابن منير الطرابلسيّ (ت ٥٤٨ هـ)، وفتيان الشّاغوريّ (ت ٦١٥ هـ)، وابن عنين (ت ٦٣٠ هـ)، والمسجِّف العسقلانيّ (ت ٦٣٥ هـ)، وأبي جلنك الحلبيّ (ت ٧٠٠ هـ)، وعين بصل (ت ٧٠٩ هـ)(١).

وقد نقل لنا هؤلاء الشعراء وغيرهم نبضَ المجتمع الشاميّ في عصر الحروب الصّليبيّة بما تلاحق عليه من تغيّرات اجتماعيّة، وما ألمّ به من تقلّبات سياسيّة، وما اعتراه من أوبئة وكوارث طبيعيّة. كما تناولوا بالنّقد اللاذع مظاهر الفساد الإداريّ والاجتماعيّ، وكأنّهم كانوا يريدون أن يبصّروا النّاس بها، ويحثّوا أولي الأمر على تخليصهم منها.

وسَنُدْرسُ في هذا البحث ظاهرةُ النّقد الاجتماعيّ، وهي ظاهرة شاعت في الشّعر الشّاميّ زمن الحروب الصليبيّة على نحو يسترعي النّظر، لعدّة أسباب من أهمّها: التفاوت الكبير بين فئات المجتمع في مستوى المعيشة؛ فعلى الرّغم من الإصلاحات الاجتماعيّة الواسعة الّتي اجراها

الزّنكيّون ثمّ الأيّوبيّون، فإنّ النّهج الإقطاعيّ الّذي ساروا عليه قد عمّق الهوّة بين العامّة وأرباب الإقطاع؛ إذ يُستفادُ من أخبار كثيرة أنّ عامّة الشّعب كانت تعاني من الإقلال وشظف العيش، وأنّه كان عليها أن تعمل في المهن اليدويّة في المدن، أو في الفلاحة لدى المقطعين من الأمراء وغيرهم(٢). وقد كانت تُفرض على هذه الفئات، على فقرها، الضرائبُ الّتي تستصفي ما لديها من أموال وزروع هي بحاجة ماسّة لها، لكي تُقيم أوَد عيشها.

ومن الأسباب الّتي استدعت القول في النّقد الاجتماعيّ جَورُ بعض الحكّام من السّلاطين والأمراء والوزراء والعمّال، وقد ذكرت المصادر صوراً مختلفة لتعدّيات هؤلاء الحكّام على الرّعيّة(٣)، وأوردت ضروباً متعدّدة من العقوبات الّتي كان يلحقها بعضهم بالنّاس، مثل الصّلب والتّسمير. وقد نقل أبو شامة المقدسيّ في كتابه (الذّيل على الرّوضتين) صورة مؤثّرة لغلام قتله أحد الأمراء لـ «أنّه دافع عن نفسه أمراً لم يرض وقوعه به»(٤)، وأتبَعَ أبو شامة الخبر بقصيدة لأحد الشعراء رثى فيها هذا الغلام، وأسي لمصره الفاجع.

ومن هذه الأسباب الفسادُ الإداريّ الّذي أخذ يستشري في أوصال الدّولة الأيوبيّة بعد وفاة صلاح الدّين، ولا سيّما أنّ بعض الوزراء قد انتهز فرصة الصّراع بين ورثة الملك النّاصر، ليعسف بالرّعيّة، ويحقّق بعض المكاسب الخاصّة؛ فقد ذُكر أنّ الوزير صفيّ الدّين بن شكر(٥) كان «إذا لاح له مال عظيم أحتجنه.. وكان له في كلّ بلد من بلاد السلطان ضيعة أو أكثر»(٦). وقد امتدّ هذا الفساد إلى عدد من القضاة الّذين كانوا يظلمون في احكامهم، ويستغلّون نفوذهم لِجَرِّ الدّنيا إليهم، كما سيتبيّن لنا من الحديث عن نقد القضاة.

غير أنّه ينبغي الاّ تعمّم الأحكام المستوحاة من الأسطر السّابقة والأشعار اللاحقة على العصر كلّه، لأنّ ذلك مخالف للواقع ولحقائق

التّاريخ، فهو كغيره من العصور فيه الخير والشّرّ، ومن ثمّ فإنّ هذا البحث إنّما يعرض لجانب واحد، ليس غير، من جوانب الحياة آنذاك، وهو الجانب الّذي يتّصل بما كان النّاس يتذمّرون منه ويشكونه.

وقد تنوّعت أساليب الشّعراء في النّقد والإصلاح، فمنهم من آثر أسلوب النّصح والوعظ مستوحياً تعاليم الإسلام الّتي تحثّ الحكّام على الأخذ بدستور الشريعة في الحكم، ومنهم من كان يرفع شعره لأولي الأمر متظلّماً ومستعدياً على العمّال الجائرين، ومنهم من أضفى على نقده طابع التندّر والهزل راسماً للمهجوّ صورة ساخرة تستثير الضّحك، ومنهم من استحال النّقدُ لديه سباباً يداخله غير قليل من الكلمات الجارحة.

وقد تعدّدت الظواهر الّتي نقدها الشّعراء، ومن أهمّها: الحُكم، والقضاء، والكسب غير المشروع، وانهيار القيم.

أوّلاً ـ الحُكْم : ـ

كان صوتُ النّقد الموجّه إلى الحكّام في الشّعر الشّاميّ في عصر الحروب الصّليبيّة جهيراً، ولم يكن هذا النّقد مجرّد حسراتٍ مبهمة على سوء الأحوال السّياسيّة والاجتماعيّة، وإنّما كان نقداً صريحاً يشخّص الشّعراء فيه الدّاء، ويبيّنون أسبابه، ويدعون إلى معالجته، ويحذّرون من عواقب استفحاله، وربّما وجدت دعواتهم تلك آذاناً صاغية، فيستجيب الحكّام لها؛ من ذلك ما أورده أبو شامة في كتابه (الرّوضتين) من أنّ أبا عثمان المنتجب ابن أبي محمّد الواسطيّ(٧) أنشدَ نورَ الدّين، وقد وفد عليه واعظاً، قصيدة حثّه فيها على إبطال المظالم من دولته، وإسقاط ما يدخل منها في شبهة الحرام، وممّا ورد في القصيدة(٨):

مَثّلْ وقوفَكَ أيُّها المغرورُ يومَ القيامةِ والسّماءُ تمورُ
إنْ قيلَ نورُ الدّين رُحْتَ مسلّماً فاحذرْ بأن تَبْقى وما لكَ نورُ

أنهيتَ عن شُرب الخمور، وأنت منْ كـأس المَظالم طـافـحٌ مخمـورُ
عـطّلت كـاسـات المـدام تعفّفـاً وعليـك كـاسـاتُ الحـرام تـدورُ
مـاذا تقـولُ إذا نُقلت إلى البـلى فـرداً، وجـاءك مُنكـرٌ ونكيـرٌ؟!
وتعلّقتْ فيـك الخُصُـوم وأنت في يـوم الحسـاب مُسحّبٌ مجـرورُ

ويمضي الفقيه الزّاهد في قصيدته على هذا النّحو الوعظيّ، بأسلوب سهل لا يخلو من ألفاظٍ أُغلِظ فيها للملك العادل نور الدّين. وقد علّق أبو شامة على القصيدة قائلاً: «ولعلّ هذه الأبيات كانت من أقوى الأسباب المحرّكة إلى إبطال تلك المظالم، والخلاص من تلك المآثم»(٩).

ونجد مثل هذا الأسلوب الوعظيّ الذي ينقد الأوضاع ويدعو إلى الإصلاح عن طريق استثارة المشاعر الإسلاميّة والتخويف من عذاب الله، لدى أبي الحسن بن زيد الشّيزريّ في قصيدة أرسلها إلى الوزير مجد الدّين بن الدّاية(١٠)، ولدى الفقيه شمس الدّين المقدسيّ(١١) في قصيدة أرسلها إلى الملك الصّالح إسماعيل يحذّره فيها من عاقبة الظّلم، ويشكو له فساد حاشيته، ويذكرهم له واحداً واحداً، مبيّناً أنّهم قد ظلموا النّاس، ونشروا الآفات، وعطّلوا أحكام الشّرع، ولم يعد لهم همٌّ إلاّ كسب الأموال بأيّ وسيلة كانت. يقول(١٢):

يـا مالكـاً لم أجد لي من نصيحته بـدّاً، وفيهـا دمي أخشـاه منسفكـا
اسْمـعْ نصيحـةَ مَنْ أوليتـه نعمـاً يخـاف كفـرانهـا إن كفّ أو تـركـا
والله لا امتـدّ ملك مـدّ مـالكـه على رعيّته مِنْ ظُلمه شَبَكـا
تـرى الحسـودَ بـه مستبشراً فـرحـاً مستغـربـاً من بـوادي أمـره ضحكـا
وزيـره ابن غـزال والـرّفيـعُ لـهُ قاضي القضاة ووالي حربه ابن بكا
وثعلبٌ وفُضيـلٌ من همـا، وهمـا أهل المشـورة فيمـا ضاق أو ضنكـا
جمـاعـةٌ بهـمُ الآفـاتُ قـد نُشـرت والشّرع قد مات والإسلام قد هلكا

ما راقبوا الله في سرٍّ وفي علنٍ   وإنّما يرقبون النّجمَ والفلكا
إن كان خيراً ورزقاً واسماً فلهم   أو كان شرّاً وأمراً سيّئاً فلكا

وأضفى شعراء آخرون على نقدهم مشاعر الاستهجان والدهشة من مواقف بعض الحكّام وتصرّفاتهم الّتي تخالف المعهود في سياسة الدّولة الإسلاميّة، ومازج هذا الاستهجان غيرُ قليل من الشّعور بالنّقمة؛ فقد استغرب فتيانُ الشاغوريّ أن يقوى نفوذ اليهود في دولة الملك الأمجد بهرام شاه، وأنكر عليه استيزاره لمهذّب الدّين السّامريّ(١٣) الّذي أكثر من استخدام أقاربه من السمرة، فـ «كثر منهم العسف وأكل الأموال والفساد»(١٤)، ودعاه إلى الفتك بهم كما فتك هارون الرشيد بالبرامكة من قبل. يقول(١٥):

الملك الأمجدُ الذي شهدت   له ملوك الزّمان بالفضل
أصبح في السّامريّ معتقداً   ما اعتقد السّامريّ في العجل
والسّامريّون كالبرامك مِنْ   قبلُ، فأين الرّشيدُ للقتل؟!

ورفع بعض الشعراء أشعارهم إلى الملوك والسلاطين يتظلّمون فيها من عمّالهم الجائرين، ويستنصرونهم عليهم، ويحمّلونهم المسؤوليّة معهم إن لم يخلّصوهم منهم، فعندما ولّى أسدُ الدّين شيركوه(١٦) يوسفَ بن الملاّح الحلبيّ(١٧) وآخر معه من بعض الضّياع الرّحبة ساءت سيرتهما فيها؛ فكتب إليه ابن النّقاش الحلبيّ(١٨) أبياتاً صوّر فيها تبرّم النّاس بهذين الرّجلين، ونقمتهم عليهما، حتى أوشكت هذه النّقمة أن تطال أسدَ الدين نفسه. يقول(١٩):

كم لك في الرّحبة من لائم   يا أسد الدين ومن لاحِ
دمّرتها من حيثُ دبّرتها   برأي فلاّحٍ وملاّحِ

ويُلحّ عليه في بيتين آخرين بأن يخلّص أهل الرّحبة من جور يوسف ابن الملاّح. يقول(٢٠):

يا أسد الذين اغتنم أجرنا ... وخلّص الرّحبة من يوسف
نغزو إلى الكفر، ونغزو به الـ ... إسلام، ما ذاك بهذا يفي

وفي سنة ٥٧٢هـ قدم أبو حسّان المعرّي(٢١) إلى السلطان صلاح الدّين في حماة، وأنشده قصيدة تظلّم فيها من والي تدمر الّذي أساء إليه، واستصفى أمواله، وممّا ورد فيها قوله(٢٢):

أسلطان أرض الله ذا الطّول والقهر ... حليف المعالي والمناقب والفخر
أفي عدلك المبسوط، والشّرع حاكمٌ ... بمُلكيَ أُقصى عنه بالدفع والزّجر
ويُطلبُ منّي فوق ما أستطيعهُ ... على فاقة من ضيقة اليد والعُسر
ألمْ تُرْعَ للشّهر المعظّم حرمةٌ ... ولا لكتاب الله أتلوه في صدري؟!

ونزع بعض الشعراء في تعريضهم بالحكّام إلى تشويه صورة المهجوّ ونعته بكلّ قبيح منفّر. من ذلك قول محمد بن سوّار بن إسرائيل(٢٣) يصف أحد المتولّين الجائرين، جاعلاً إيّاه شؤماً على الرّعيّة، ومصوّراً المفارقة الأخلاقيّة في سلوكه، وانعكاس الأحوال في عهده(٢٤):

يا فاضح الدّين والدّنيا بسيرته ... وقامع العدل والإحسان والجود
قد ضاق ظاهر ما في الأرض منك فما ... بباطن الأرض ميْتٌ غير محسود
خفّض عليك فإنّ الناس قد أيسوا ... من خضرة العيش في أيّامك السّود

وإمعاناً في الانتقاص من قدر الحكّام، أكثر الشّعراء من استخدام صور الحيوانات والحشرات، ومقارنة المهجوّ بها، كما في قول الشاعر المعروف بالبديع الدّمشقيّ(٢٥)، يصف أحد الحكّام بالبهيمة، فكانت النتيجة أن سُجنَ الشاعر(٢٦):

حاكمُكمْ بهيمةٌ ليستْ تساوي العلفا
وليس فيه مضغةٌ طيّبةٌ إلاّ القفا

وقد صاغ شعراء آخرون نقدهم للحكّام بأسلوب هزليّ تتبدّى فيه روح السّخرية بقوّة، ولعلّ أشهر أولئك الشاعر الدمشقيّ ابن عنين، الّذي ثابر على هجاء الحكّام في عصره، حتّى اقتحم بأهاجيه غضبهم وإحن صدورهم. ويُسْتَشفّ من هذا الهجاء أنّ ابن عنين كان ذا نفسٍ ثائرة قلقة متوثّبة، لا ترضى على أيّة حال، وأنّه كان مطبوعاً على ذمّ الناس وثلبهم، وعزّز هذا الطّبعَ أنّه رأى عيوبَ النّاس في عصره أكثر من محاسنهم، فآثر ألاّ يأوي إليهم، ولا يكفّ عن ذمّهم. لذا فإنّ من يقرأ هذا الهجاء يشعر أنّه يعبّر عن تجربة إنسانيّة عميقة فيها قدر طاغ من حدّة الإحساس وقوّة الشّعور، كما يستبين له شاعرٌ بارعٌ قادرٌ على التصرّف في معاني النّقد وفنون الهجو. فها هو ذا يتقوّل على دولة صلاح الدّين، مستغلاً العيوب الجسديّة لمهجوّيه، ومبرزاً إيّاها إبرازاً مضحكاً، ومصوّراً أخلاقهم وضعف نفوسهم تصويراً هزليّاً، حتّى بدت هذه الدّولة وكأنّها لا تضمّ إلاّ كلّ ذي عاهة ومفسدة. يقول(٢٧) :

سلطانُنا أعرجٌ وكاتبُهُ ذو عمشٍ والوزيرُ منحدِبُ
وصاحبُ الأمرِ خلقُهُ شرِسٌ وعارضُ الجيش داؤه عَجَبُ
والدُّوْلَعيُّ الخطيبُ معتكفٌ وهو على قشرِ بيضةٍ يَثِبُ
ولابن باقا وعظٌ يَغرُّ بِهِ النّا (م) س وعبدُ اللطيف مُحتسِبُ
عُيوبُ قومٍ لو أنّها جُمِعَتْ في فَلَكٍ ما سَرَتْ بهِ شُهُبُ

وقد لج ابن عنين في نقد دولة الملك الناصر صلاح الدّين، فنفاه من دمشق، فهتف في وجهه قائلاً(٢٨) :

فعلام أبعدتم أخا ثقة　　لم يجترم ذنباً ولا سرقا
انفوا المؤذن من بلادكم　　إن كان يُنفى كلُّ مَنْ صدقا

وينساق ابن عنين وراء طبيعته العدوانيّة الهجّاءة في حملته على دولة صلاح الدّين، حتّى ليشذّ في بعض أشعاره عن مشاعر الأمّة الإسلامية تجاه الغزو الصليبيّ ؛ يقول(٢٩) :

لا كان يومٌ بُدّلت　　فيه الكنائسُ بالمساجد
لا تفرحوا بفتوحكم　　هذا فإنّ الدّهر راقد

وعندما أذن له الملك العادل بالعودة إلى دمشق، عاد إليها قويّ النّفس، وهو يُنْشِد(٣٠) :

هجوتُ الأكابر في جلّق　　ورُعتُ الوضيع بهجو الرّفيع
وأخرجتُ منها ولكنّني　　رجعتُ على رغم أنْف الجميع

وواصل ابن عنين بعد أن رجع من منفاه توجيه النّقد اللاّذع للدّولة الأيّوبيّة، من ذلك البيتان التاليان اللذان يشجب فيهما دولة الملك العادل، متّكئاً على المفارقة الّتي تؤكّد الذمّ بما يشبه المدح(٣١) :

إنّ سلطاننا الّذي نرتجيه　　واسعُ المال ضيّقُ الآفاق
هو سيفٌ كما يُقال ولكن　　قاطعٌ للرّسوم والأعناق

ويستخدم ابن عنين التورية ببراعة في نقده للأوضاع في مدينة دمشق، وما آل إليه النّاس من حيرة واضطراب، وذلك بعد أن أخذ الملكُ الكاملُ محمّدٌ المدينةَ من الملك المعظّم عيسى، وأعطاها الملكَ الأشرفَ موسى. يقول(٣٢) :

وكنّا نُرَجّي بعد عيسى محمّداً　　لِيُنقذنا من لاعج الضرّ والبلوى
فأوقعنا في تيه موسى فكلّنا　　حيارى ولا منّ لديه ولا سلوى

ثانياً ـ القضاء :

تولّى القضاءَ في بلاد الشّام في عصر الحروب الصليبيّة عدد من القضاة الّذين نوّهت المصادر بعدلهم، مثل القضاة الشّهرزوريّين، والقاضي محيي الدّين بن زكيّ الدّين. . غير أنّ هذا الحُكم لا ينسحب على القضاة جميعاً، إذ وُجد بعض القضاة الّذين انحرفوا عن الجادّة، وظلموا النّاس. وقد تردّدت أصداء ذلك في الشّعر الشّاميّ على نحو واضح، فقد تذمّر أبو المجد المعرّيّ(٣٣) من ظلْم بعض القضاة في عصره، وعسفهم بالرّعيّة، حتّى غدوا وكأنّهم بلاء منزل بهم، أو نقمة مسلّطة عليهم. يقول(٣٤) :

تولّى الحكم بين النّاس قوم ... بهم نزل البلاء من السّماءِ
كأنّهم الذّئاب إذا تعاوت ... سواغبها على آثار شاءِ
يقول القائلون إذا رأوهم : ... لقد جار القضاءُ على القضاءِ

وأنفذ ابن المهنّا إلى قاضي حلب أبياتاً يشكو فيها نائبه وكاتبه، ويدعوه إلى إقالتهما، وتخليص الرّعيّة منهما، بعد أن كثر منهما الفساد. يقول(٣٥) :

لا عجبٌ أن خرب الشّامُ أو ... أقوت مغانيهِ ولا غروْ
قد أصبح المجدُ به حاكماً ... وأصبح المنشي لهُ صنوْ
مولاي، محيي الدّين، غيّرْهما ... عنّا فتحوي شكرنا أوْ

وكان القاضي الأعزّ أبو الفتح محمّد بن عبد الله التميميّ(٣٦)، قاضي صور، يجعل على رأسه عمامة عليها رسوم وتصاوير مختلفة، فاتّخذ ابن منير الطرابلسيّ من ذلك مادّة للتبذّر به والسخرية منه، مصوّراً ضآلة عقل هذا القاضي، وولعه بالمدح، وكيف أنّ النّاس كانوا ينصبون عليه بالمدح الكاذب ليحظوا عنده، ويخلص ابن منير من ذلك إلى تصوير بطلان أحكام هذا القاضي وعدم صلاحيّته لمنصب القضاء. يقول(٣٧).

مكّن الله درّتي من أعالي ... سفل يدّعون فيه الإمامة
كلّ فسل إذا رآه تردّى ... خاضعاً راكعاً ذليلاً أمامه
قائلاً يا عذير حاتم الطّا ... ئيّ في ما يولي وكعب بن مامة
يا مليح الشّباب يا أنضر النّا ... س، ويا أحسن البريّة قامة
كلُّ هذا نصبٌ على الخرب البيـ ... ت ليغنوا خلقانه وطعامه
وهو إذْ ذاك لا يريد سوى تيـ ... ـه عليهمْ وسطوة وعرامة

وقد توالى على منصب قاضي القضاة في دمشق في النّصف الثّاني من القرن السابع الهجريّ عددٌ من القضاة الّذين لم يتحرّوا العدل في أحكامهم، ومن هؤلاء أحمدُ بن هبة الله الملقّب بالصّدر بن سنيّ الدّولة، الّذي «كان مراعياً لأرباب الجاهات كثيراً»(٣٨)، فاستشهد النّجيب بن الشقيشقة «لأجل جاه كان النّجيبُ متّصلاً به، وميّزه بأن جعله عاقداً للأنكحة بباب جامع دمشق، فعجب النّاس منه وانكروا ما فعله» لأنّ النّجيب «كان مشهوراً بالكذب ورقّة الدّين وغير ذلك»(٣٩). وقد قال أحد الشّعراء الشّاميّين ثلاثة أبيات أنكر فيها بشدّة على القاضي الصّدر بن سنيّ الدّولة أن يولّي رجلاً موصوفاً بانحلال العقيدة والجهل بأحكام الشّرع، عقْدَ الأنكحة للمسلمين، والأبيات هي(٤٠):

جلس الشُقيشقةُ الشقيّ ليشهدا ... بأبيكما ماذا عدا ممّا بدا
هل زُلزل الزّلزال أم قد أُخرج الـ ... ـدّجالُ أم عُدم الرّجال ذوو الهدى
عجباً لمحلول العقيدة جاهل ... بالشّرع قد أذنوا له أن يعقدا

وذكر أبو شامة المقدسيّ في كتابه (الذّيل على الرّوضتين) أنّه تولّى القضاء في زمانه ثلاثة مشهورون بالفسق والظلم، هم: النّجم بن الصّدر سنيّ الدّولة، وكان «حاكماً جائراً فاجراً ظالماً متعدّياً»(٤١)؛ وابن الجمال المصريّ الّذي «لم تكن طريقته مستقيمة»(٤٢)؛ والرّفيع الجيليّ الّذي «فعل

بالنّاس الأفاعيل»(٤٣) وقد قال أبو شامة ثلاثة أبيات حصر فيها هؤلاء القضاة ونوّابهم، مصوّراً فظاظتهم، واستشراء شرّهم، وابتلاء النّاس بهم(٤٤):

دمشق في عصرنا مع فضلها بُليتْ | من القضاة بجهّالٍ وأوقاحِ
بأعجميين ومصريٍّ وصائغهم | والأربليّ وخيّاطٍ وفلّاحِ
هم ضعف ستة والنوّاب كلّهم | ضعفان أحزابهم أضعاف أفراح

ولمّا كثر تعدّي النّجم بن الصّدر بن سنيّ الدّولة عُزِلَ، وَأُرسل إلى مصر، وقد صوّر أبو شامة المقدسيّ ردود الفعل الشعبيّة بعد أن سَمع النّاس بعزل القاضي ومغادرته دمشق، فقال: «ثمّ سافر الحاكم المعزول إلى مصر تحت الحوطة.. والدّعاء عليه كثير، والتّظلُّم منه شائع، والدّعاوى عليه كثيرة»(٤٥) وقد قال العماد داود بن الحمويّ(٤٦) في هذه المناسبة قصيدة تمثّل فيها مشاعر الدمشقيّين الغاضبة إزاء هذا القاضي المخلوع، الّذي فتق الشّرع، واحتال على الخلق، وبدّد الأموال، مصوّراً شماتة النّاس به، وكراهيّتهم له، وتفنّنهم في ذمّه، وممّا ورد فيها(٤٧):

نجمٌ أتاه ضياءُ الشمسِ فاحترقا | وراحَ في لُجَجِ الإدبارِ قد غرقا
ناختْ عليه الليالي وهي شامتة | وعرّفتهُ صروف الدّهر ما اختلقا
وحدّثته الأماني وهي كاذبةٌ | بأنّه لا يرى بَعْدَ النّعيم شقا
وجاذ بالمالِ كي تبقى رئاستُه | وفتّق الشّرع والتّقوى وما رتقا

• • •

والقيتُ في قلوب الناسِ بغضتُه | لكنّهمْ قد غدوا في ذمّهِ فِرَقا
ففرقةٌ بقبيح الظّلم تذكرهُ | وفرقةٌ حلفت بالله قد فسقا
وفرقةٌ سلبته ثوبَ عصمته | بأنّه من رباطِ الدّين قد مرَقا

وزاد أبو شامة من قوله:

وفرقةٌ وصفتْهُ بالخلاعة مع · | خُبثٍ وكِبْرٍ وكلٌّ منهمُ صَدَقا

وفي سنة ٦٦٣هـ اجتمع على ولاية القضاء بدمشق، وفي زمن واحد، أربعة قضاة، وجُعل كلّ واحد منهم قاضي القضاة لأحد المذاهب الأربعة، وقد استهجن أبو شامة المقدسيّ ذلك قائلاً: «وهذا شيء ما أظنّه جرى في زمان سابق»(٤٨)، وكان لقب ثلاثة من القضاة شمس الدّين، واتّفق أنّ رابعهم، وهو الشّافعيّ، استناب من لقبه شمس الدّين، فاتّخذ الشّعراء من ذلك مناسبة للتندّر والسخرية، كما في قول أحد الظرفاء(٤٩):

أهلُ دمشقَ استرابوا من كثْرة الحكّام
وهُمْ جميعاً شموسٌ وحالهُمْ في ظلام

وقَوْلِ آخر:

أظلم الشّامُ وقدْ ولِيَ الحُكْمَ شموسُ
ليس فيهمْ من يبتّ الـ ـحكمَ علماً أوْ يسوسُ

ثالثاً ـ الثروة والكسب غير المشروع:

استغرق الحديثُ عن هذه الظاهرة أشعاراً كثيرة، من ذلك قصيدة أرسلها ابن منير الطرابلسيّ إلى رئيس حلب عفيف الدّين بن المستوفي بعد أن اتّصل به أنّه نُفي وأنّ الخشريّة(٥٠) دخلوا داره لحصر ماله، وقد صبّ ابن منير على أولئك الذين دخلوا داره جامَّ غضبه، ونقم عليهم نقمة شديدة، منكراً، وبأسلوب حادّ، أن تكون له ثروة، ذاكراً أسماء بعض رجال عصره الّذين تضخّمت ثرواتهم، فاضحاً الأساليب الّتي يتبعونها في جرّ الأموال إليهم، واختلاس أرزاق العباد؛ وممّا ورد في القصيدة(٥١):

أين وجه الكسب الّذي أنا فيه من وجوه التّجار والأعيانِ
اقتنوا ما اقتنيتُ بالشّعر، في الشّعـ ـر تذوقوا مرارة الحرمانِ
أتراني أكلتُ جذْر عيالي مثل ما كان يفعل القيسراني
أم كنفتُ الفلوس في خالد ابني عام قادت عليه أمّ سنانِ

أمْ دهـاني قتـلُ الشـهيـد وعـنـدي ـحـاصـلٌ فـي معـرة الـنـعـمـانِ
أم تـولّيـتُ شـرْكَ مـا كـان يجـنيـ ـه ابـن ريـدان من جـذور القِيـانِ
أم أنـا من جمـاعـة نمّـوا بـالـذ دين، حتّى احتسـوا دمـاء الـدّنـان
كـوّروهـا جُـوالـقـاتٍ بـفـقْـهٍ بـان فـيـه ريـاؤهـم، وقُـرانِ

وتذمّر النعمان بن وادع المعرّيّ(٥٢) من استحواذ العمّال على أموال الناس وأملاكهم، وحرمانهم منها، وذلك إذ يقول(٥٣):

يـا أيـهـا المُـلّاكُ لا تـرتـجـوا الـ أمـلاك وارجـوهـا إلـى القـابـلِ
فـالـعـام قـد صَحّـت ولـكـنّـهـا لـلـعـدل والـمـشـرف والعـامـلِ

ويُعنّف أبـو الحسين علي بن يحيى المعـروف بـابـن السـلّار الكـاتب(٥٤)، مستخدماً كان حريصاً على استصفاء أموال النّاس زوراً وبهتاناً، مُشْتَهْجِناً تعدّيه على حقوقِ الخلق، ومتـوعِّداً إيّاه بعذاب الله. يقول(٥٥):

هبْ قـد جمعت جميع أمـلاك الورى واخـذتـهـا بـالـزّور والـبـهـتـان
فـظلمتَ فيـهـا واعـتـديتَ تجـرّؤاً أفـمـا خشـيت عـقـوبـة الـرّحـمـن

وحين يأسى فتيان الشّاغوريّ لموجات الغلاء الّتي توالت على بلاد الشّام، يلتفت إلى أولئك الّذين احتجنوا الأموال، وسكبوهـا في دورهم، بينما تعاني الرّعية من الجوع والضّنك. يقول(٥٦):

هُمْ أطلقـوا طـرْف الغـلاء فجـاءنـا عـن طـرْف رخصٍ بـالـفـلاة مقيّـد
مـا بين جـدبٍ نحنُ فيـه ورخصـهم إلّا كـفـلـوة سـهـم رامٍ جـيّـد

وكان ابن عنين من أكثر الشعراء إلحاحاً على تصوير ظاهرة الكسب غير المشروع، فهو لا يفتأ ينتهز أيّة مناسبة ليبصّر النّاس بالّذين تمتدّ أيديهم إلى الأموال العامّة؛ فها هو ذا يغمز متولّي دار الزكاة في دمشق، ويثير الشّكوك حول المنزل الّذي بناه(٥٧):

وسائق الصّبيان أضحى ابنه ... يسرق من دار الزكاة الذهب
لا تسألوه واسألوا داره ... فإنها تخبر عما نهب

ويبسط ابن عنين لسانه في ناظر الأيتام في دمشق، ويتّهمه في أمانته، ويصوّر - ساخراً - سرقته أموال اليتامى، وحتّى تحقّق الأبيات أكبر قدر من التأثير الهجائي، فقد صاغها ابن عنين على شكل خبرٍ يستفتي فيه النّاس في أمر ناظر الأيتام الّذي قابله بالاستخفاف حين ذهب إليه يطلب منه الأمانة التي أودعها عنده. يقول(٥٨):

يا معشرَ النّاسِ حالي بينكمْ عجبٌ ... وليس لي بينكم ياقومُ أنصارُ
هذا ابنُ كاملٍ قد أودعتُهُ ذهباً ... صُبابةً ما لها في العينِ مقدارُ
وجئتُ أطلبُها منهُ وقد عرضتْ ... في السّوقِ منّي لبانات وأوْطارُ
فقام ينفضُ كمّيه وينظر في ... صندوقه وينادي : جرّها الفارُ
فقلتُ : لا شبّ قرْنُ الفارِ كمْ أكلوا ... مالَ اليتامى، وكمْ جرّوا وكم جاروا

وينتهز ابن عنين فرصة أمر الملك المعظّم عيسى بأن تُسَلسل أبواب الجامع الأمويّ بدمشق، فيلتمس تعليلاً آخر لذلك، ليطعن به في أمانة سدنة المسجد الّذين نهبوا أمواله. يقول(٥٩):

لمّا رأى الجامعُ أموالَه ... مأكولةً ما بين نوّابه
جُنّ فمن خوفٍ عليه غدا ... مُسَلْسَلاً من كلّ أبوابه

ويقترب ابن عنين من الرّوح الشعبيّة اقتراباً شديداً في ألفاظه وأساليبه، حين يهجو صاحب خزانة الملك المعظّم عيسى، ويجرّده من كلّ فضيلة، ولا سيّما من الأمانة على أموال الخزانة(٦٠):

يا مليك الدّنيا الّذي أعظم اللـ ... ـه بتأييد عزّه سلطانَهْ
أنا أشكو إليك جوزَ رقيعٍ ... لقّبوه الصّفعان تاج الخزانَهْ
عدم العقل والمروءة والإحـ ... ـسانَ والدّين والحيا والأمانَهْ

وحوى اللؤم والرّقاعة والخـ ... ـسّة والجهل والخنا والخيانة
زعموا أنه حفيظ على المـا ... ل أمينٌ قلتُ : اسكتي يا فلانة

ونظم أبو شامة المقدسيّ قصيدة طويلة صوّر فيها فساد القائمين على أموال الوقف في دمشق لعصره، ووجد عليهم موجدة شديدة، لأنّهم كانوا يتصرّفون في هذه الأموال على غير هدى، وينفقونها حسب أهوائهم وميولهم، ويحرمون منها مستحقّيها من طلبة العلم؛ وممّا ورد فيها قوله(٦١):

اتّخذ حرفةً تعيشُ بها يا ... طالب العلم، إنّ للعلم ذِكْرا
لا تهنه بالاتّكال على الوقـ ... ـف فيمضي الزّمان ذلاً وعسْرا
إنّما تحصلُ الوقوفُ لشرّيـ ... ـر ونذل من العلوم مبرّا
أو لمنْ يلزم الأكابر لا يبـْ ... ـرح في خدمة ومَدْحٍ وإطـر
والضعيف المشغول بالعلم يلقى ... من ولاة الوقوف هَجْراً وهُجْرا

رابعاً ـ انهيار القِيَم :

اتّخذ هذا النّمط من النّقد مظهر الشّكوى من النّاس بصورة عامّة، فيبدو الشّاعر، انطلاقاً من تجربته الذّاتية، قلقاً متأزّماً، وقد سرت في نفسه نزعة من التشاؤم. ومع أنّ للحالة النفسيّة للشاعر دوراً كبيراً في هذا الضّرب من النّقد، غير أنّه نقد تعميميّ يصوّر اضطراب المعايير، وانقلاب الأحوال، وتهزّع الأخلاق، وفقدان الأخ والصديق، وشيوع النّفاق، وتفشّي الفساد، وانعدام الأمل في الإصلاح.

وقد كثرت هذه الظاهرة في الشّعر الشّاميّ في عصر الحروب الصليبية على نحو يسترعي النّظر، حتّى بدا النّاس وكأنّهم يعيشون في محنة خلقيّة. وربّما كانت المحن والأزمات الّتي توالت على البلاد آنذاك هي الّتي شحذت هذا النزوع في نفوس الشّعراء. فقد ألّف ابن سنان الحلبيّ(٦٢) تصنيفاً سمّاه (سلوة الإنسان عن محبّة الإخوان) ضمّنه قطعاً من أشعاره، وقد نقل ابن

الشعّار الموصليّ طائفة منها تصوّر تضجّره، ونقمته على النّاس، وتطيّره منهم؛ من ذلك قوله(٦٣):

بؤساك يا دهر والنّعماء واجدةٌ — والنّفع والضرّ عندي فيك سيّانِ
عادت صروف الليالي كلّ ذي ثقةٍ — فما تُخالُ إلاّ كلُّ خوّانِ
كمْ قد تأمّلتُ أقواماً فخلتهمْ — ساداتِ قومٍ وما هم غير سيدانِ
بالله أقسمُ لم تظفر يداي ولا — إنسانُ عيني في الدّنيا بإنسانِ

وتحدّث أبو الفوارس المظفّر بن عمر(٦٤) بأسىً بالغٍ عن انثلام القيم في عصره، وكيف أثّر ذلك في نفوس النّاس، حتّى غدوا يعيشون تحت وطأة القلق والضّيق(٦٥):

وددْتُ بأنّ الدّهر ينظر نظرة — بعين جلا عنها الغيابة نورُها
إلى هذه الدّنيا الّتي قد تخبّطت — وجُنّت فساس النّاس فيها حميرُها
فيُنكر ما لا يرتضيه محصّلٌ — ويأنف أن تُعزى إليه أمورُها
فقد أبغضت فيها الجسوم نفوسُها — ملالاً، وضاقت بالقلوبِ صدورُها

وتأمّل الحافظ أبو محمد المقدسيّ(٦٦) أخلاق النّاس في عصره، وخرج من ذلك بقوله(٦٧). :

قلّ الجفاظُ فذو العاهات محترم — والشّهمُ ذو الرّأي يؤذى مع سلامته
كالقوس يُحفظ عمداً وهو ذو عوجٍ — ويُنبذُ السّهمُ تصداً لاستقامته

ويبدو الدافع الذاتيّ إلى النقد في الأبيات التالية الّتي يرسم فيها الحكيم عبد المنعم الجلْيانيّ(٦٨) السّبيل إلى الحظوة عند الحكّام في زمنه. يقول(٦٩) :

قالوا نرى نفراً عند الملوك سَمَوا — وما لهم همّة تسمو ولا ورَعُ
وأنتَ ذو همّةٍ في الفضلِ عاليةٍ — فلِمْ ظمئت وهم في الجاه قد كرعوا؟
فقلتُ : باعوا نفوساً واشتروا ثمناً — وصُنتُ نفسي فلم أخضع كما خضعوا

قَـدْ يُكرم القِـردُ إعجـابـاً بخسَّتِـهِ   وقـد يُهـانُ لفـرطِ النَّخـوةِ السَّبُـعُ

وينتقد ابن الزّاهد الدمشقيّ(٧٠) ما يراه من سيادة الجهّال على النّاس، واكتسابهم للأموال، وإنفاقها على الفساد، وتدبيرهم للأمور على غير هدى وبصيرة. يقول(٧١):

عجبتُ لمعشـرٍ في النـاس سـادوا   فـنـالـوا بـالـجـهـالـة مـا أرادوا

شـروا بـاللؤمِ ذمّـاً فـاسـتـفـادوا   ألـوف الـمـال لـكـن مـا أفـادوا

فـمـا جـادوا عـلى حـرّ ولـكـن   عـلى الـعـوّادِ والـقـوّادِ جـادوا

* * *

فيما تقدّم تمّت دراسة الظاهرة الشعريّة الّتي سايرت بعض مظاهر الفساد ـ أو ما رآه الشّعراء فساداً ـ في المجتمع الشّاميّ في عصر الحروب الصليبيّة، وكان مجال هذا الشّعر هو الهجاء ـ في الغالب ـ ممّا فرض عليه محدوديّة في التنويع، إذ اتّخذ معظمه أسلوب التّقريع والتنديد، غير أنّ بعض الشّعراء حاولوا أن يضعوا على نقدهم روح التندّر والسخرية معتمدين على التّصوير الهزليّ. وقلّما نجد في هذا الشّعر قصائد، وإنّما كان أغلبه مقطوعات قصيرة تتّسم بوحدة الفكرة، وقوّة العاطفة، والتّلقائيّة في التّعبير، وكأنما أراد الشّعراء من هذه المقطوعات أن تحقّق في أبيات قليلة ما يرجونه من سرعة التأثير.

ومع أنّ قسماً كبيراً من الأشعار السّابقة قد دُرس في سياقه التّاريخيّ، بيد أنّه لا بدّ من القول إنّه من عدم الدقّة الاعتماد على هذه الأشعار على أنها وثائق تاريخيّة تصوّر بدقّة الواقع الذي يعيشه الشعراء، لأنّ الشّاعر لا يقدّم لنا الحقائق بموضوعيّة، وإنّما يقدّمها كما يراها هو بحسّه الفنيّ، «وسواء أقلنا بعد قراءة الشّعر أنّنا نوافق الكاتب في رأيه أم لا نوافقه، لأنّ الحياة في واقعها ليست كما يراها، فهذا ليس هو المهمّ، وإنما المهمّ أنّ قراءتنا لهذا الشّعر

تجعلنا ننظر إلى الحياة من زوايا جديدة. . . قد تكون أعمق وأنضج، حتّى لنحسّ، عندما نطوي آخر صفحة، أنّنا ازددنا معرفة بالحياة والإنسان»(٧٢)، ولعلّه استبان لنا شيء من ذلك في العرض السّابق.

التّوثيــق :

١ ـ انظر ترجمة ابن منير في كتاب الخريدة ـ قسـم الشّام ١ : ٧٦، وترجمة فتيان بن عليّ في المصدر السّابق ١ : ٢٤٧ ـ ٢٥٩ ، وترجمة ابن عنين محمد بن نصر في وفيات الأعيان ٢ : ٤٠٥ ـ ٤٠٨، وتـرجمة ابن المـجّف العسقلانيّ عبد الرحمن بن أبي القاسم في فوات الوفيات ٢ : ٢٨٢ ، وترجمة أبي جلنك أحمد بن أبي بكر الحلبيّ في المصدر السّـابق ١ : ٦٠، وترجمـة عين بصل إبـراهيم بن عليّ الحرّانيّ في المصدر نفسه ١ : ٣٥ .

٢ ـ الكواكب الدّريّة : ١٧٠ .

٣ ـ فوات الوفيات ١ : ٤٢٧ ـ ٤٢٨

٤ ـ الذّيل على الرّوضتين : ١٨١ .

٥ ـ هو عبد الله بن عليّ بن الحسين، الصاحب صفيّ الدين بن شكر ولد سنة ٥٤٨هـ وتوفّي سنة ٦٢٢ هـ. فوات الوفيات ٢ : ١٩٣ .

٦ ـ فوات الوفيات ٢ : ١٩٤ .

٧ ـ لم أهتد إلى ترجمته، وقد ذكر أبو شامة أنّه كان واعظاً له قبول عظيم . الرّوضتين ١/١ : ٢٨ .

٨ ـ الرّوضتين ١/١ :٢٨ .

٩ ـ المصدر السّابق ١/١ : ٢٩ .

١٠ـ من رجال الدّولة النوريّة . الرّوضتين ١/٢ : ٥٩٦ .

١١ـ هو محمد بن سعد بن عبد الله الحنبليّ المقدسيّ توفّي سنة ٦٥٠ هـ. فوات الوفيات ٣ : ٣٥٨.

١٢ـ فوات الوفيات ٣ : ٣٥٨.

١٣ـ هو مهذّب الدّين يوسف بن أبي سعيد السّامريّ، طبيب مشهور، استوزره الملك الأمجد، وكثر منه العسف والفساد. عيون الأنباء : ٧٢١.

١٤ـ المصدر السّابق : ٧٢٢.

١٥ـ المصدر نفسه : ٧٢٢

١٦ـ هو عمّ صلاح الدّين، كان مقداماً مهيباً. وفيات الأعيان ٢ : ٤٧٩.

١٧ـ لم أهتد إلى ترجمته.

١٨ـ هو يحيى بن النقّاش الحلبيّ، من شعراء الخريدة، وقد ذكره ياقوت في معجم البلدان. الخريدة ـ قسم الشّام ٢ : ٢٤٦، معجم البلدان (الرّحبة)

١٩ـ الخريدة ـ قسم الشّام ٢ : ٢٤٦.

٢٠ـ المصدر السّابق ٢ : ٢٤٦

٢١ـ هو أبو حسّان نعمة بن حسّان المعرّيّ، كان حيّاً سنة ٥٧٢ هـ. الخريدة ـ قسم الشّام ٢ : ٢٣٣.

٢٢ـ الخريدة ـ قسم الشّام ٢ : ٢٣٣.

٢٣ـ هو محمّد بن سوّار بن إسرائيل ولد سنة ٦٠٣ هـ وتوفّي سنة ٦٧٧ هـ. فوات الوفيات ٣ : ٣٨٣.

٢٤ـ تالي كتاب وفيات الأعيان : ١٤٢.

٢٥ـ هو طراد بن عليّ بن عبد العزيز، أبو فراس السلميّ الدمشقي المعروف بالبديع، توفي سنة ٥٢٤ هـ. تهذيب ابن عساكر ٧ : ٥١.

٢٦ـ فوات الوفيات ٢ : ١٣٣ .

٢٧ـ ديوان ابن عنين : ٢١٠

٢٨ـ المصدر السّابق : ٩٤.

٢٩ـ نفسه : ٢٣٦

٣٠ـ نفسه : ٩٤

٣١ـ نفسه : ٢٣٩.

٣٢ـ نفنه : ١٣٢

٣٣ـ هو محمّد بن عبد الله بن محمّد المعروف بأبي المجد المعرّي . توفي سنة ٥٢٣ هـ. عيون التّواريخ ١٢ : ٢٠٤ .

٣٤ـ الخريدة ـ قسم الشّام ٢ : ١٢ .

٣٥ـ الخريدة ـ قسم الشّام ٢ : ٩٨، والشّاعر هو أبو محمّد بن عبد القاهر ابن المهنّا رآه العماد الأصفهانيّ سنة ٥٧١ هـ. انظر : الخريدة ـ قسم الشّام ٢ : ٩٨.

٣٦ـ هو القاضي الأعزّ أبو الفتح محمد بن عبد الله التميميّ، قاضي صور، توفّي سنة ٥٣٢هـ. تاريخ ابن القلانسيّ : ٤١٨ .

٣٧ـ شعر ابن منير (ميكروفلم) : ١٧٧ .

٣٨ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢٠١ .

٣٩ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢٠١ .

٤٠ـ الذّيل على الرّوضنين : ٢٠١، ولم يذكر أبو شامة اسم الشّاعر.

٤١ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢١٤ .

٤٢ـ الذّيل على الرّوضتين : ١٤٨

٤٣ـ فوات الوفيات ٢ : ٣٥٢

٤٤ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢١٤

٤٥ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢١٤

٤٦ـ لم أهتد إلى ترجمته.

٤٧ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢١٥.

٤٨ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢٣٦.

٤٩ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢٣٦.

٥٠ـ الحَشْريّة : هم الّذين يباشرون تحصيل مال من يموت وليس له ولد. صبح الأعشى ٣ : ٤٦٠.

٥١ـ جمهرة الإسلام (ميكروفلم) ١ : ٨٢.

٥٢ـ هو أبو عديّ النعمان بن وادع المعرّيّ توفي بعد ٥٥٠ هـ. الخريدة ـ قسم الشّام ٢ : ٤١.

٥٣ـ المصدر السّابق ٢ : ٤٢.

٥٤ـ هو عليّ بن يحيى بن أحمد المعروف بابن السلّار الكاتب، ولد سنة ٥٥٢ هـ. عقود الجمان لابن الشعّار (ميكروفلم) ٥ : ٢٩.

٥٥ـ المصدر السّابق ٥ : ٢٩.

٥٦ـ ديوان فتيان الشّاغوريّ : ١٣١.

٥٧ـ ديوان ابن عنين : ٢٣٧.

٥٨ـ المصدر السّابق : ١٣٨

٥٩ـ نفسه : ١٤٣

٦٠ـ نفسه : ٢٢١

٦١ـ الذّيل على الرّوضتين : ٢٢٢ .

٦٢ـ هو عليّ بن سنان أبو الحسن الحلبيّ، المنعوت باللطيف السرّاج، كان رجلاً عاميّاً توفيّ في حدود سنة ٦٠٦ هـ. عقود الجمان لابن الشعّار (ميكروفلم) ٥ : ١٢١

٦٣ـ عقود الجمان لابن الشعّار (ميكروفلم) ٥ : ١٢٢، وللاستزادة انظر الصفحة نفسها والّتي بعدها.

٦٤ـ هو أبو الفوارس المظفّر بن عمر بن سلمان، من شعراء الخريدة. انظر: الخريدة ـ قسم الشام ٢ : ٤٥٩ .

٦٥ـ المصدر السّابق ٢ : ٤٥٩ .

٦٦ـ هو الحافظ أبو محمّد عبد الخالق الدمشقيّ، مدرّس بالصّاريّة، توفي سنة ٥٦٤هـ. الخريدة ـ قسم الشام ١ : ٢٨٢ .

٦٧ـ المصدر السّابق ١ : ٢٨٣ .

٦٨ـ هو حكيم الزّمان أبو الفضل عبد المنعم بن عمر الغسّانيّ الأندلسيّ الجليانيّ، وفد إلى دمشق ومات فيها سنة ٦٠٢ هـ. عيون الأنباء: ٦٣٠

٦٩ـ المصدر السّابق : ٦٣٤ .

٧٠ـ هو أبو الحسن عليّ بن عبد الصمد الرّازيّ الأصل، ثمّ الدمشقيّ، من رجال القرن السّادس. إنسان العيون في مشاهير سادس القرون (ميكروفلم): ٢٦٦ .

٧١ـ عقود الجمان لابن الشعّار (ميكروفلم) ٥ : ١٢٢ .

٧٢ـ اللغة والأسلوب في شعر عرار، د. محمود السّمرة، مجلّة مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ، العدد المزدوج ٥ ـ ٦، أيّار ـ كانون الأوّل، ١٩٧٩، ص ٧٠ .

المصادر مرتّبة هجائياً حسب عنوان الكتاب.

أوّلاً ـ المصادر المخطوطة :

١ ـ إنسان العيون في مشاهير سادس القرون، مجهول، ميكروفلم رقم ١٤١٠ تاريخ، معهد إحياء المخطوطات العربيّة ، القاهرة.

٢ ـ جمهرة الإسلام ذات النّثر والنّظام، مسلم بن محمود الشّيزريّ، ميكروفلم رقم ٩٢٢٣ أدب، معهد إحياء المخطوطات العربيّة، القاهرة.

٣ ـ شعر ابن منير الطرابلسيّ، مخطوط رقم ٢١٠ ، مكتبة أمبروزيانا، وعنه شريط مصوّر في مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية

٤ ـ عقود الجمان من شعراء هذا الزّمان، أبو البركات مبارك بن أبي الشعّار الموصليّ، ميكروفلم رقم ٣٣٩ تاريخ، معهد إحياء المخطوطات العربيّة، القاهرة.

ثانياً ـ المصادر المطبوعة :

٥ ـ تاريخ دمشق ، ابن القلانسي : أبو يعلى حمزة بن أسد، تحقيق د. سهيل زكّار، دار حسّان، دمشق ، ١٩٨٣ .

٦ ـ تالي كتاب وفيات الأعيان ، فضل الله بن أبي بكر الصقاعيّ، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٧٤ .

٧ ـ تراجم رجال القرنين السادس والسّابع المعروف بالذّيل على الرّوضتين، أبو شامة المقدسيّ، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ١٩٧٤

٨ ـ تهذيب تاريخ دمشق الكبير، الحافظ ابن عساكر، هذّبه عبد القادر بدران، دار المسيرة، بيروت، ط ٢ ، ١٩٧٩ .

٩ - خريدة القصر وجريدة العصر، العماد الأصفهانيّ، (قسم شعراء الشّام) تحقيق د. شكري فيصل، المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٥٥.

١٠- ديوان ابن عنين، تحقيق خليل مردم بك، دار صادر، بيروت، ط ٢، ؟

١١- ديوان فتيان الشّاغوري، تحقيق أحمد الجندي، مجمع اللغة العربيّة، دمشق، ١٩٧٦.

١٢- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أبو العبّاس أحمد بن عليّ القلقشنديّ، المؤسّسة. المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنّشر، القاهرة، ١٩٦٣.

١٣- عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ؟.

١٤- عيون التّواريخ، محمد بن شاكر الكتبيّ، تحقيق د. فيصل السّامر ونبيلة عبد المنعم، وزارة الإعلام العراقيّة، ١٩٧٧

١٥- فوات الوفيات، محمّد بن شاكر الكتبيّ ، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣.

١٦- الكواكب الدرّيّة في السيرة النّوريّة، تقيّ الدّين أبو بكر بن أحمد بن قاضي شهبة، تحقيق د. محمود زايد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧١.

١٧- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحمويّ، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩.

١٨- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، ابن خلّكان، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨.

ثالثاً ـ الدّوريّات : ـ

١٩ـ اللغة والأسلوب في شعر عرار، د. محمود السمرة، مجلّة مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ ، العدد المزدوج ٥ ـ ٦ (أيّار ـ كانون الأوّل)، ١٩٧٩ .

ثانياً: مع الكتب

مع «معجم الخطأ والصواب في اللغة»

الدكتور إبراهيم السامرائي

هذا كتاب ذو موضوع جليل من حيث إن مادة الخطأ والصواب قديمة صنف فيها القدماء، وما زال أهل هذا العصر يخوضون فيها.

وإذا كان القدماء قد صنفوا فيها، وهم أهل علم وجدّ، فإن الكثير ممن خاضوا في الخطأ والصواب وقمّشوا في التصحيح اللغوي لم يكونوا من أهل الجد والضبط. لقد أعاد كثير منهم ما صنفه القدماء وما شارك فيه السابقون من أهل هذا العصر، وجرّبوا ما خيل لهم أنهم مصيبون فيه فحفلت مادتهم بالكثير من السقط. وكيف لك أن تطمئن إلى ما ذكره أحدهم في «معجمه» من مواد، وهو يحسب الألف المقصورة هي الألف التي ترسم ياءً كألف «هُدى» و «مُقتضىً» ونحوهما. وهذا يعني أن الألف في «عَصَا» و «دَعَا» غير مقصورة فتأمّل.

لقد جعل الدكتور أميل يعقوب كتابه هذا في قسمين، القسم الأول ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول : اللحن، معناه، نشأته، كتبه.

الفصل الثاني : معايير التخطيء والتصويب.

الفصل الثالث : اضطراب منهجية كتب اللحن.

والقسم هو معجم الخطأ والصواب.

---

(١) معجم الخطأ والصواب في اللغة للدكتور أميل يعقوب (دار العلم للملايين ببيروت).

لقد عرض في القسم الثاني إلى الكلمات التي زُعم أنها خطأ كما ورد في أقوال أهل التصحيح، مشيراً إلى كتبهم، ثم يعقّب على أقوالهم مستدركاً بقوله: ولكن. . .

وهو يشير في استدراكه هذا إلى أن ما زُعم أنه خطأ قد ورد في المعجمات أو في تقرير المجامع اللغوية.

إن عمل المؤلف الفاضل يُظهر أن أهل التصحيح أهل تعجّل وخبط فلم يجتهدوا في استقرائهم وينظروا في أقرب الموارد منهم وهي «المعاجم». ومن هنا كان على الدارسين أن يحترزوا مما يقال في هذا الباب.

وإني أذكر شيئاً مفيداً في هذا الشأن وهو أن أحد المعنيين بالتصحيح، وهو أحد العلماء المتضلعين من الأساليب، أشار في تصحيحاته لطلابه إلى أن قول المعاصرين: «تدبُّر الأمر» خطأ، وأضاف: لأن «التدبّر» هو النظر في الأدبار. فاعترض أحد الطلاب النبهاء قائلاً: قد يكون هذا هو الأصل، ولكن الكلمة يُتوسّع فيها فيصح عندئذ قول المعاصرين المشار إليه، ويؤيّد هذا قوله تعالى: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ. .»(١).

أقول: إذا كانَ هذا قد عرض للأستاذ الجليل ذي السمعة المستفيضة، الواقف على الأساليب القديمة، فكيف يوثَق بجمهرة أولئك المتصدّين للتصحيح ولم يكونوا قد أحرزوا من العلم ما أحرزه هذا الأستاذ الجليل. إذا كان قد فات هذا الأستاذ آية ورد فيها الفعل «دبّر»، وهي موضع التصحيح، فهل لنا أن نعوّل كثيراً على أقوال المصححين؟

إنهم لم يقفوا الوقفة اللازمة على لغة التنزيل، كما لم يقفوا على ما في المعجمات كلها كما كشف عن ذلك مصنف هذا «الكتاب».

هذا شيء أمهّد به للكلام على ما في القسم الأول من «الكتاب»، فقد

(١) ٨٢ سورة النساء.

كان لي فيه وقفات رأيت من المفيد أن أشير إليها لأدل على مواضع كان على المؤلف أن يستبدل بها غيرها، وعلى أخرى محتاجة لبعض القول.

أقول: جاء في «مقدمة» المؤلف (ص ٧) قوله: «. . . ولكن مَن يقف على بعض الكتب المتأخرة التي أفرزتها هذه الحركة يشعر. . . ».

أقول: قول المؤلف «أفرزتها» هو استعمال المعاصرين الذي فشا فيه كلم معدول عن جهته، ذلك أن الكلمة الكثير في أصلها «الفَرْز» وإن كان «أفرز» المزيد قد ورد في المعجم القديم. والفعل يعني في هذا الاستعمال «قذفت بها» هذه الحركة. . .

وهذا متأتٍ من المعنى الذي كان للفعل قبل أن يشيع الاستعمال، وذلك المعنى هو في استعمال «الإفراز» و «الإفرازات» لما يكره ويستقبح، فإفرازات الجسم الإنساني والحيواني هو الحَدَث والبول والعرق وشيء آخر يتصل بالرائحة ونحوها، وإفرازات المصانع هو البقايا والنفايات من مواد صلبة وسائلة وغازية. وجملة هذا مما يستقبح ويجتنب: وكأن المعاصرين صرفوا الفعل والمصدر إلى غير المستقبح، فالمطابع «تفرز» الكتب، والفكر «يفرز» الخواطر ونحو هذا.

قلت: إن الكثير في استعمال الفعل في العربية الفصيحة هو في صيغة المجرّد «فَرَزَ» على عكس ما هو حاصل في العربية المعاصرة التي لا تعرف المجرد، بل صير فيها إلى المزيد «أفرز»، وكأن المجرد خطأ أو عاميّ.

وفَرَزَ الشيء مثل ضَرَب يعني مازَه وعَزَلَه عَن غيره. والفرز، بالكسر، النصيب المفروز، والقطعة من الشيء «فِرْزة» بكسر فسكون[1].

(١) لقد أصاب المجمع العلمي العراقي في اختياره «فِرزة» لما ينشر مفصولاً عما نُشر في مجلة «المجمع» ومطابقاً للأصل المنشور فيها. وهذا يقابل "Extrait" الكلمة الفرنسية التي ترجمها آخرون فقالوا «مُستَلَّة» وهم يومئون إلى معنى الأصل الفرنسي، وترجمها غيرهم فقالوا: «فصلة»، والجميع قريب بعضه من بعض.

فأين هذا من الاستعمال الجاري في العربية المعاصرة؟

أقول: إن سماحة العربية وشجاعتها تؤذن بشيء من التوسع إلى الاستعمال المعاصر، ولن أتعجّل فأذهب إلى الخطأ في الاستعمال المعاصر.

وجاء في الصفحة نفسها قول المؤلف: «..... ذلك أنها بتزمُّت أصحابها [أي أصحاب حركة التصحيح اللغوي] وكثرة تخطيئاتهم غير المصيبة عموماً، باتت تُنفِّر أهل العربية من لغتهم».

أقول: أراد المؤلف بـ «التزمُّت» التشدُّد والمحافظة على الأصل.

إن هذا المعنى المراد هو الشائع الفاشي في العربية المعاصرة، وهو إرادة التشدُّد. غير أن المعنى في العربية الفصيحة شيء آخر:

قالوا: رجل مُتَزمِّت وزِميت، إذا تَوَقَّر في مجلسه. جاء في صفه النبيّ ـ ﷺ ـ: «أنه كان من أزمتهم في المجلس» أي من أرزنهم وأوقرهم... فأين هذا من ذاك؟

غير أني لا أتعجل فأذهب في الاستعمال المعاصر إلى الخطأ، بل أجتهد وأتوسع فأجد السبيل إلى ما أريد.

ولكني أقف وقفة خاصة على «التخطيئات» التي وردت في قول المؤلف الفاضل فأقول:

إنها جمع «تخطيء» وزن «تفعيل»، وهي صيغة قياسية للفعل المزيد بالتضعيف نحو: قدَّمَ وعلَّمَ، ومصدرهما تقديم وتعليم.

وقد استعمل المؤلف هذا المصدر مفرداً غير مرة فقد قال في الصفحة نفسها:

«إن تخطيء الصواب أكثر ضرراً...». وتكرر المصدر في الكتاب مرّاتٍ عدّة.

قلت: إن المصدر قياسي، ولكن هذا القياسي في الفعل غير المهموز وغير المعتل الآخر، ذلك أن مصدر المهموز على هذه الصيغة يأتي كثيراً على «تَفْعِلة»، وكان الأولى أن يقال: «تخطئة» وقد استعملت «تخطئة» كثيراً لدى أهل العربية القدامى والمحدثين، ولا نكاد نظفر بـ «تخطيء» على أنه قياسي.

ومثل «تخطئة»: «تبرِئة»، وأما «تَبْريء» فمتروك على صحّته. ولم نقل «تَنبيء» بل قيل: «تَنْبِئَة»، وجعل الإمام جلال الدين السيوطي عنوان رسالة له: «التَنبئة فيمن بعثه الله على رأس كل مئة»، ولم نقل: «تَعْبيء» على قياسيته، بل قلنا: «تَعْبئة».

ونقول: «تَهْوئة» من الهواء، أو «تهوية» باحتساب صوت المدّ، ولا نقول: «تَهويء»[1].

وأما إذا كان المصدر من «فَعَّل» معتلاً الآخر فليس منه إلاّ «تفعِلة» نحو «تَزكية» من الفعل «زَكّى»، و«تصلية» من الفعل «صلّى» و«تَسوية» من الفعل «سوَّى»، وغير هذا كثير، ولم يرد في أي من هذه مصدر على «تفعيل» إلا ما ذكر في الشاهد اللغوي القديم، وهو قول راجز لا نعلمه:

باتَت تُنَزّي طفلها تَنزيّا
كما تُنَزِّي شَهْلة صَبيّا

وعُدّ «تَنْزيَ» من المصادر الشاذّة.

وجاء في هذه الصفحة أيضاً: «.... خاصّةً أن تلك الكتب تُسلِّط تخطيئاتها على ما كتبه كبار الكتّاب....».

---

(١) قد يأتي وزن «تفعيل» مساوياً لوزن «تفعلة» من حيث الاستعمال نحو: «تَجزئة» و«تجزيء» وقد يُكتفى بـ «تفعيل» دون «تفعلة» نحو: «تجنيد» ولم يرد في العربية المعاصرة «تجندة».

أقول: إن بدء الجملة بكلمة «خاصّة» منصوبة على الحال ليس بناءً سليماً، قال تعالى:

«وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً»(١).

إن العربية المعاصرة دخل فيها هذا الشذوذ من الألسن الدارجة، ذلك أن الحال فضلة من شأنها أن تأتي بعد المسند والمسند إليه.

وجاء في الصفحة (٨) قول المؤلف: «... وقد حرصت في هذا القسم أن أذكر أسماء اللغويين الذين يُخطِّئون الأسلوب الذي أكون بصدد تصويبه...».

أقول: أراد المؤلف بقوله: «تصويبه» «تصحيحه» والفعل «صوَّبَ» معناه «صحّح».

وقد استعمل المؤلف «التصويب» مرات كثيرة في الكتاب بمعنى التصحيح، فقال مثلاً في الصفحة نفسها: «... والتي لم أستطع تصويبها...».

وقال في الصفحة (٩): معايير التخطيء والتصويب.

أقول: والذي أعرفه أن «التصويب» هو الحكم بالصواب، تقول: حدَّثني بحديثه فصوَّبتُه، أي أقررت له بالصواب.

ولدي من النصوص الكثيرة في معنى «صوَّب» بهذا المعنى خلافاً لما درج عليه المعاصرون من إرادة التصحيح، وكنت أحتفظ بها في «رُقَع» خاصة، ولم أستطع أن أهتدي إليها في خزانتي وأوراقي، وقد بقي لي منها ما أستظهره الآن في مادة «خطأ» من «لسان العرب»: «... إن أخطأتُ فخطِّئني، وإن أصبْتُ فصوِّبْني، وإن أسأتُ فَسَوِّىء عليَّ، أي قل لي: قد أسأتَ».

---

(١) ٢٥ سورة الأنفال.

وجاء في الصفحة نفسها: «من حاول فأصاب له أجران، ومن حاول فأخطأ له أجر واحد».

أقول: والذي حفظته من «الأثر» وحفظه أهل العلم أن وجه الكلام: «من اجتَهَدَ فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد».

ومن المفيد أن أشير إلى أن الفعل «حاوَلَ» فعل حادث جدُّ في عصرنا.

ثم إن الأسلوب أسلوب شرط وحق جواب الشرط في هذا «الأثر» الاقتران بالفاء كما قيّدته.

وجاء في الصفحة (١٤): «... وأغلب الظنّ أنه استعمل لأوّل مرّة...».

أقول: والصواب: أول مرّة، وزيادة اللام خطأ جد في العربية المعاصرة، وأظنه جاء من الترجمة ففي الفرنسية يقال: « Pour La Premiere Fois »، فجاءت اللام من هنا.

قال تعالى: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»(١).

«وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ»(٢).

وفي آيات كريمة أخرى.

وجاء في الصفحة نفسها: «ويمكننا، عموماً أن نصنّفهم بالنسبة إلى هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام».

أقول: ليست كلمة «النسبة» في موضعها، بل وضعها هذا جاء في

---

(١) ٩٤ سورة الأنعام.
(٢) ٧ سورة الإسراء.

العربية المعاصرة ، وليس في الكلام شيء يفيد «النسبة» والنسبة معروفة، وليس هذا موضعها.

وإني إذ أتعقّب هذه الاستعمالات في هذه الصفحات، أرى أن الأمر يقتضي ذلك، فالكلام في حيّز المعجم القديم، وهو يعرض لما حمل من الكلام على الخطأ، ولو أن المقام غير هذا ما عرضت لهذه الدقائق اللطيفة، ولكل مقام مقال.

وجاء في الصفحة (١٥) كلام للأستاذ أحمد عبد الغفور عطار ـ رحمه الله ـ نقله المؤلف لحاجته، وهو: «أن في الشعر العربي وكلام العرب كثيراً من الآثار البيانية الخاطئة بالنسبة للقواعد الصحيحة. . . ».

وقوله «بالنسبة» كلام فصيح ، وهو غير ما استعمله المؤلف. غير أني أود أن أقف على كلمة «الخاطئة».

أقول: إن الفعل «أخطأ» المزيد هو الذي جرى به الاستعمال، قال تعالى:

«وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ»(١).

«رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»(٢).

ولم يرد المجرد بهذا المعنى، بل ورد «خَطِىء» على «فَعِل» بمعنى «أثِمَ» والاسم «الخِطْء» قال تعالى: «إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيراً»(٣).

و«الخاطىء» في لغة التنزيل، تندرج في هذه الدلالة فهو الآثم، قال تعالى:

«وَٱسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِئِينَ»(٤).

---

(١) ٥ سورة الأحزاب.
(٢) ٢٨٦ سورة البقرة.
(٣) ٣١ سورة الإسراء.
(٤) ٢٩ سورة يوسف.

«قَالُواْ يَا أَبَانَا آسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ»(٥).

ومعنى «الخاطئين» هو «الآثمون».

على أني أرى أن المثل قد جاء: «مع الخواطىء سهم صائب».

وهذا يعني أن «الخواطىء» جمع «خاطئة» من الخطأ، وهو اسم فاعل لفعل هُجر في الاستعمال وهو «خَطَأ يخطَأ» ولم يرد في المعجمات.

ولو كان لي أن أقول: لاستبدلت بهذه العبارة غيرها وهي «الآثار البيانية الخَطأ...» والوصف هنا بالمصدر، وهذا كثير في العربية.

وجاء في هذه الصفحة أيضاً: «... والقاعدة التي لا تلف ولا تدور...».

أقول: قول المؤلف هذا من العربية المعاصرة «فاللّفّ والدوران» من مفردات العربية المعاصرة بمعنى عدم إرسال القول صريحاً واضحاً، والمتكلم فيه يداور ويومىء ولا يُفصح.

وهذا غير باب «النَّشْر والطيّ» الذي نعرفه في كتب البلاغة القديمة. أقول أيضاً: لو أن المقام غير هذا لكان لي أن أمرَّ بهذه العبارة ولا أتوقّف، ولكن كيف يكون هذا والكلام في «معجم» يؤرخ للخطأ والصواب.

وجاء فيها أيضاً: «... ثم يسوق بعض الشواهد التي يعتبر أن قائليها قد أخطأوا فيها....».

أقول: إن قول المؤلف: «ثم يسوق الشواهد التي يَعتَبر أن قائليها قد أخطأوا فيها...» هو عربية معاصرة، ذلك أن الفصيح الصحيح هو الفعل «يعُدُّ»، أما «اعتبر» فهو لا يؤدّي المعنى المراد. لقد جاء في قول اللغويين: «إن «المعتبر» هو المستدلّ بالشيء على الشيء، وفي الحديث: للرؤيا كُنىً وأسماء فكنُّوها بكُناهم واعتبروها بأسمائها».

(٥) ٩٧ سورة يوسف.

وفي حديث ابن سيرين: كان يقول: إني أعتبر الحديث، والمعنى: أنه كان يعبر الرؤيا على الحديث، ويعتبر به كما يعتبرها بالقرآن في تأويلها.

والعبرة: العَجَبُ، واعتَبَر منه: تعجَّبَ. وجاء قوله تعالى: «فَٱعْتَبِرُواْ يَا أُوْلِي ٱلْأَبْصَارِ»[1]، أي: تَدَبَّروا وانظروا فيما نزل بقريظة والنضير، فقايسوا فِعالهم واتّعظوا بالعذاب الذي نزل بهم».

أقول: هذا هو وجه استعمال «اعتَبَرَ» في فصيح العربية، غير أن العربية المعاصرة ورثت هذا الاستعمال من عربية القرون المتأخرة فنحن نقرأ من أقوالهم مثلاً: أن الفعل بمعنى باعتبار أصله، وهو كذا باعتبار المجاز.

وجاء في الصفحة (١٧): «لا سيما وأن كثيراً من الألفاظ الغريبة في كتب اللغة لا تستند إلا إلى بيت واحد من الشعر...».

أقول: لم يؤثر في الأساليب الفصيحة استعمال «لا سيما» متلوّة بالواو بعدها «أن» مع مدخوليها. وباب «لا سيما» في كتب النحو مشهور، وفيه أن ما بعد «لا سيما» هو اسم نكرة أو معرفة، فإذا كان معرفة ففيه وجهان من الإعراب هما الرفع والجر، وإذا كان نكرة ففيه ثلاثة أوجه الرفع والجر والنصب، وفي كل من هذه الأحوال كلام في «ما» الملحقة بـ «سيّ». ومن شواهدها قول امرىء القيس:

«ولا سيما يومٍ بدارة جُلْجُلِ»

وكلمة «يوم» فيها الأوجه الثلاثة من الإعراب.

وجاء فيها أيضا ذهاب الشاعر الرصافي إلى أن «التدفين» في قول المتنبي غلط لعدم وروده في الاستعمال، ولم يذكر في المعاجم، والصواب «الدفْن». ثم إن المتنبي «من المولّدين وكلامه ليس بحجة في هذا الباب».

---

(١) ٢ سورة الحشر

أقول: كلام الـرصافي صحيح. ولكن المتنبي لجأ إلى ضـرورة، والضرورة في أغلب الأحيان يأتيها الشاعر من شعوره بسطوته. وأن ما يقوله هو العربية.

وجاء في الصفحة (١٨): «العدنانيّ [محمد العدناني صاحب معجم الأخطاء الشائعة] يؤكد أن كلمة «ضوضاء» مذكّرة، بدليل أنه لم يجد معجماً واحداً لا يذكّرها».

أقول: وهل يجوز لمعاصر مثل السيد محمد العدناني ـ رحمه الله ـ أن يشتطُ فيتخذ من عدم وجـود الكلمة مـذكّرة في أيٍّ من المعجمـات حجة لـرفضها، وهـل كانت المعجمـات مستوعبـة لكـل العـربيـة. لقـد خلت المعجمات من كثير من الكلام الفصيح. ومن «المستدركات» إلا دليل على هذا. ثم كيف يجوز لنا، نحن المعاصرين، أن ننكر كلمة وردت في شعر شاعر جاهلي هو الحارث بن حلزة مؤنثة، ثم نشمخ فنقول إنها مذكرة لأن المعجمات أثبتت أنها مذكّر. والبيت هو:

أجـمـعـوا أمـرهـم عـشـاء فـلمـا أصبَحوا أصبحـت لهـم ضـوضـاءُ

أقول: إذا كانت «ضوضاء» وردت مؤنثة، فهل يكون من العلم أن نُصر على ما ورد في المعجمات.

ثم إن «ضوضاء» كلمة لا تدخل فيما يخص العاقل ولا الحيوان، فهي تدخل في باب «ما سمع من المذكر والمؤنث»، وكثير مما سمع ورد فيـه الوجهان، وهذا معروف مشهور. فما وجه إصرار السيد العدناني ـ رحمه الله ـ؟

وجاء في الصفحة نفسها قول عنترة:

ولـقـد خشيتُ بـأن أمـوتَ ولـم تـدُرْ للحـرب دائـرة عـلى ابـنـي ضَـمْـضَـم

قال المؤلف: «والذي خطّأه إبراهيم اليازجيّ [وهو إدخـال البـاء في مفعول خشيتُ] جائز على التضمين، فقد ضمّن الشاعر الفعل «خشي» معنى

«غرض» أو «برم» يقال: غرض بمقامه. أي: ضجر».

أقول: ذهاب المؤلف إلى التضمين قول نفر من اللغويين القدماء، ولكني أقول: لا حاجة بنا إلى هذا القول، بل ينبغي أن نقول إن الفعل «خشي» يتعدّى بنفسه وبالباء، ونجعل قول عنترة شاهداً، وليس لنا أن نفزع إلى القول بالضرورة في البيت.

كما أني لا أذهب إلى القول بالتضمين في استعمال حروف الجرّ، فلا أقول في قوله تعالى: «عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ»(١): إن الباء في «بها» تضمَّنت معنى «من»، بل أقول: إن الآية الكريمة أتت في وجهٍ من وجوه العربية.

وجاء في الصفحة (١٩): «... فهو، بالتالي، ليس معصوماً عنه...».

أقول: كلمة «بالتالي» في استعمالها هذا عامية مُحدثة شاعت في العربية المعاصرة، ولم ترد في كلام أهل الصون والحفاظ، ومن ثَمّ فليس لها مكان في الكلام على معجمٍ في الخطأ والصواب. ولكننا نغض الطرف إن وجدناها في نص معاصر كالقصة والمسرحية والرواية. ولو قلنا في موضعها: «ومن ثَمَّ» لأصبنا الغرض. ولا أستبعد أن تكون عبارة «وبالتالي» ترجمة للفرنسية "par conséquent".

وجاء في الصفحة (٤٠): «الاستناد إلى اللغة الأفصح».

أقول: لقد غلبت العربية بما فيها من تجاوز وخطأ، على ما كتبه المؤلف، ومن هذا استعماله «الأفصح» وهو بناء تفضيل محلّىً بأداة التعريف، وبناء التفضيل في هذه الحالة يلزمه المطابقة فيجب أن يقال: «اللغة الفصحى» و «الفصحى» كما تكون صفة في الغالب، تكون اسم تفضيل. وقد وقع المعربون في هذا الوهم لشيوعها صفة.

(١) ٦ سورة الإنسان.

ويحسن بنا أن نشير إلى طرائف التجاوز في هذا الباب، ومن ذلك أن أحد الرؤساء العرب ـ رحمه الله ـ كان يردّد في خُطبه عبارة «الدولتان الأعظم» يشير بذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي .

وصواب العبارة: «الدولتان العظميان»، وقد شاعت العبارة الخطأ «الدولتان الأعظم» في كتابات أهل السياسة والصحفيين أيّما شيوع .

ومن هذا أيضاً صدور ملحق لقانون الخدمة في العراق منذ ثلاثين سنة تحتسب فيه المدة التي يقضيها الموظف، وهو موظف، في الدراسة، فتكون سنوات الدراسة هذه خدمة يستحق عليها التقاعد، ولكن القانون احتسب من هذه السنوات أقل ما يمكن فيها الحصول على الشهادة فجاء نص المادة القانون: احتساب «المدة الأصغر»، والصواب الصغرى.

ثم تنبّهوا إلى أن قولهم «الأصغر» غير سديد فغيّروها إلى صفة عن طريق النسب فأثبتوا تصحيحاً «المدة الأصغريّة» (كذا)، فوقعوا في عُجمة بغيضة .

وجاء في الصفحة (٥٢) العبارتان وهما: «أساساً للتصويب» و «أساساً للتصحيح». أقول: قلت إن «التصويب» لا يعني التصحيح، بل يعني الحكم بالصواب. ولكني أقول: إذا فطن المؤلف فاستعمل التصحيح فلِمَ لم يستعمله إلا هذه المرة الواحدة، وكان حقيقاً أن يستعملها في كل موضع استعمل فيه «التصويب» والفعل «صوّب»، وهذا كثير في كلام المؤلف .

ثم إن «التصحيح» هو الكلمة الفنية، ومنه ما جعله ابن درستويه عنواناً لكتابه وهو: «تصحيح فصيح الكلام». ولو استعمل المؤلف كلمة «إصلاح» لأصاب أيضاً. فقد جعل ابن السكيت عنوان كتابه «إصلاح المنطق» أي تصحيح الكلام .

وكُتُب «إصلاح الغلط» كثيرة معروفة في مصادرنا، ويدل على هذا ما نجده في «كشف الظنون».

وجاء في الصفحة (٥٣) الآية: «وَلَا تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ»(١) أي لا تنووا، ولهذا عُدِّيَ الفعل «تعزموا» بنفسه مثل «تنووا».

أقول: ورد قول المؤلف هذا في كلامه على «التضمين»، وهو كلام اللغويين والمفسرين. ولكني أقول: ليس لنا أن نفزع إلى القول بالتضمين، بل نقول إن الفعل وقع في الآية الكريمة في موقعه، والاستعمال فصيح، وسعة العربية تؤذن بهذا. والفعل «تعزموا» يصل إلى مدخوله بـ «على» كما يصل بنفسه على نحو ما جاءت به الآية.

وجاء في الصفحة (٥٦): «لكن كلًّا منهما يستخدم ما يُخطِّئه في الكتاب الذي يتضمَّن التخطيء». وجاء فيها أيضاً: لكنه يستخدم «أنْ لا» عوضاً من «ألّا». وقد ورد الفعل مرةً ثالثة في هذه الصفحة أيضاً.

أقول: إن الفعل «يستخدم» في قول المؤلف بمعنى «يستعمل»، وهذا هو الكثير الفاشي في العربية المعاصرة. وهو غير صحيح ذلك أن قولنا: «استخدَمَه» فأخدَمَه بمعنى استوهَبَه خادماً فوَهَبَه له.

ويقال: استخدمتُ فلاناً واستخدمتُه، أي سألتُه أن يخدمني.

وهذا كله في حيِّز الخدمة، وهو بعيد عن «الاستعمال». والعجيب أن المؤلف أثبت الفعل «استعملَ» في الصفحة نفسها في قوله:

«يُخطِّيء زهدي جار الله من «يستعمل» كلمة الكفاءة. . .».

أقول: وهذا يعني أن المؤلف يرى أن «استخدَم» مثل «استعملَ» ولا فرق بينهما.

وجاء في الصفحة (٥٧): «يُخطِّيء العدنانيّ من ينسُب إلى «مدينة»

---

(١) ٢٣٥ سورة البقرة

فيقول : «مديني». لكنه [أي العدناني] في مكان آخر من كتابه يُجيز حذف الياء عند النسبة إلى «فعيلة» وإثباتها.

أقول: شاعت هذه القاعدة التي ذكرت في كتب الصرف لدى المعاصرين فصاروا يحذفون الياء فيقولون : «بذهي» نسبة إلى «بديهة»، وقالوا: القانون المدَني نسبة لأية مدينة، وقد بالغ آخرون فقالوا: طَبَعي نسبة إلى طبيعة.

وهذا غير صحيح، وقد كان هذا التجاوز بسبب أن الصرفيين أطلقوا قاعدتهم، ولم يقيّدوها. وقد تنبّه اللغويون القدامى[1] إلى هذا التجاوز فأثبتوا أن حذف الياء مما ورد على فعيلة مقيد بكون ما كان على «فعيلة» علماً مشهوراً كأسماء القبائل نحو: «حَنَفيّ» نسبة إلى «حنيفة» وهي قبيلة معروفة، و «بَجَليّ» نسبة إلى «بَجيلة» وهي قبيلة معروفة أيضاً، وكذلك «مَدَني» نسبة إلى مدينة الرسول - ﷺ - ، فأما إذا كانت «مدينة» أي مدينة أخرى فتثبت الياء عند النسبة، وقد جاء «المدينيّ» شهرة لكثير من رجال العلم.

وبعد، فهذا آخر ما أردت أن أثبته من وقفاتي على هذا «المعجم».

---

(١) قال ابن قتيبة في «أدب الكاتب» ص ٢٠٩ - ٢١٠ (ط السلفية) : «إذا نَسَبْتَ إلى فعيلة وفعيل من أسماء القبائل، وكان مشهوراً ألقيتَ منه الياء مثل: ربيعة وبجيلةَ تقول: رَبَعيّ وبجليّ، وفي ثقيف وعتيك تقول: ثَقَفيّ وعَتَكيّ . . .

مُعجم شُعَراء «أساس البَلاغة»

للأستاذ عرفان عبد الباقي الأشقر

٣٦٠ ـ النابغة الجعديّ

أوس ـ أيد ـ بذذ ـ بزز ـ بنن ـ توب ـ ثوب ـ جهم ـ حجل ـ خدد ـ خطم ـ ذأب ـ ذكر ـ ذمر ـ ذوب ـ رجو ـ رحب ـ رند ـ زفر ـ سقط ـ سلط ـ سند ـ شرب ـ شعر ـ صقر ـ ضأن ـ ضوأ ـ غبط ـ عسر ـ عمل ـ غضض ـ قبل ـ قذف ـ قطع ـ كتب ـ لطم ـ لوى ـ ملق ـ منح ـ نجو ـ نقل ـ نوم ـ وجن ـ ورم ـ وسم ـ وهن.

ـ جبّان بن قيس، وقيل ابن عمرو، شاعر مفلق طويل البقاء في الجاهلية والإسلام، وهو أسن من النابغة الذبيانيّ «مختار الأغاني» ٢/٤٢٢ وفي «الشعر والشعراء»١٥٨ ذكر: عبد الله بن قيس كنيته «أبو ليلى» مات بأصبهان. وفي «المعمرين والوصايا» ٨١ ذكر: قيس بن عبد الله. وفي «طبقات فحول الشعراء» ١/١٢٣ و «معجم الشعراء» ١٥٩ ورد: قيس بن عبد الله وذكر عن القحذميّ أن اسمه حيّان بن قيس.

وردت الشواهد جميعها إلا في «بذذ» منسوبة إلى الجعدي دون تحديد، الشاهد في «أوس» في «مختار الأغاني» ٢/٢٢٤ وفي «ضوأ» في «مختار الأغاني. ٢/٢٢٤ وفي «لطم» في «الشعر والشعراء»١٠٦.

٣٦١ ـ النابغة الذبيانيّ

أبد ـ أبر ـ أثف ـ أشب ـ أصر ـ أني ـ بضض ـ بقي ـ بهج ـ تلم ـ جبب ـ جنح ـ جهل ـ جول ـ حجز ـ حرر ـ حطط ـ حقب ـ حكم ـ حمد ـ خثم ـ خطط ـ خلص ـ خيس ـ خيف ـ دمج ـ ذبح ـ رأم ـ ربب ـ رفع ـ رقل ـ ركض ـ ركع ـ

ركل - رمن - روح - رويد - ريش - زأر - زري - سبل - سرد - سكك - صرد - صرم - صمت - صمع - صهب - صوب - صون - ضأل - ضرج - ضمد - طفح - طلق - طمم - طنب - ظنن - عبر - عتب - عثر - عزب - عصب - عضل - عقل - علن - عور - غرب - فضض - فقر - فلق - فيض - قتب - قدح - قرع - قعد - قعس - قلت - قلل - قلم - كأب - كبل - كثب - كرع - كفف - كلب - لجن - لفف - لكد - هله - مجج - مزر - مسخ - مشي - منع - نبح - نبغ - نثل - نجز - نجش - ندي - نذر - نزع - نصح - نصع - نصف - نعش - نقع - نكح - نمي - نهل - نير - وسع - ومض - يفع - يوم.

● الشاهد في «قدح» ورد منسوباً إلى الذبيانيّ دون تحديد، وهو في «ديوان النابغة» ١٧٥ باختلاف يسير، والشاهد الثاني في «نذر» ورد مسبوقاً بقوله: وقال في صفة كتيبة المنذر. وهو للنابغة في ديوانه ص ١٣٦. والشواهد وردت منسوبة إلى النابغة دون تحديد انظر بعضها بترتيب المواد ديوان النابغة ص «٥٤ - ٦٩ - ٢٦ - ٤٢ - ٢٣١ - ٢٠٠ - ٩٢ [٧٢ - ١٧٩] - ٩٢ - ٣٠» باختلاف يسير في الرواية.

٣٦٢ - نصر بن سَيَّار

ضرم - عهد - لفف - نثر.

- . . بن رافع الكنانيّ من الدهاة الشجعان مات بساوة سنة / ١٣١/هـ «الأعلام» ٨/ ٢٣.

والشاهد في «ضرم» في «البيان والتبيين» ١/ ١٥٨ باختلاف يسير.

٣٦٣ - نُصيب الأصغر

اشر

- مولى المهدي، شاعر مجيد، كنيته أبو الحجناء ت نحو /١٧٥/هـ «الأعلام» ٨/ ٣٢.

٣٦٤ - نُصيب

صدق - ملح - نحب - نشأ - نفض - نفع.

- نصيب بن رباح أبو محجن ت نحو /١٠٨/هـ عن «الأعلام» ٨/ ٢١ عده ابن سلام في الطبقة السادسة من الإسلاميين ٢/ ٦٤٧، ذكر في «مختار الأغاني» ٧/ ٣١٥ وكان نصيب يكنى أبا الحجناء.

٣٦٥ ـ نُصيح بن منظور الفقعسيّ

فلت

الشاهد في «المقاصد النحوية» للعيني، من أبيات رواها لمنظور بن سحيم الفقعسي باختلاف يسير «خزانة الأدب» ١٢٧/١ ـ ١٢٨ حاشية وفيه أنه شاعر إسلامي وفي «معجم الشعراء» ٢٨٢ شاعر كوفي.

٣٦٦ ـ النُّظَار الأسديّ

لمم.

ـ ابن هشام أو هاشم بن الحارث الحذلميّ الفقعسيّ من بني أسد، شاعر إسلاميّ «الأعلام» ٣٤/٨. وفي «التاج» «نظر» والنّظار بن هاشم الشاعر من بني حذلم.

٣٦٧ ـ النَّمر

جلل ـ جمم ـ جنح ـ حور ـ خذل ـ خطم ـ خير ـ دقر ـ رأس ـ رمح ـ زبن ـ سرو ـ سفر ـ شمر ـ شمل ـ صبر ـ صفق ـ عفف ـ غرر ـ قلب ـ قيل ـ كيس ـ ملأ ـ نبت ـ نزل ـ هدد ـ وقي.

ـ النّمر بن تَوْلب بن زهير العُكْليّ، كنيته أبو قيس، وأبو ربيعة شاعر مخضرم، توفي في خلافة أبي بكر الصديق أو بداية خلافة عمر ـ رضي الله عنهما ـ «ديوان النمر بن تولب» تحقيق د. نوري القيسي.

٣٦٨ ـ نهار بن تَوْسِعَة

رأى ـ قور.

ـ . من بني عتنان من بني بكر بن وائل، شاعر بكر في خراسان، كان هجاء، وأبوه شاعر ت/٨٣/هـ «الأعلام» ٤٩/٨.

٣٦٩ ـ نهشل بن حَرِّيّ

بدأ ـ طيب ـ لمق .

- . . . بن ضمرة الدارميّ ، شاعر مخضرم صحب علياً ـ رضي الله عنه ـ في حروبه وبقي إلى أيام معاوية توفي نحو /٤٥/هـ «الأعلام» ٨/٤٩ .

الشاهد في «لمق» ورد منسوباً إلى نهشل دون تحديد وهو في «اللسان» لنهشل بن حري باختلاف يسير .

٣٧٠ ـ هُدبة

أزف ـ قدو ـ قصص .

- . . . بن الخشرم بن كُرز بن أبي حيّة العذريّ ، قتل قوداً وهو شاب سنة/٥٧/هـ ، كنيته ابو سليمان من أسرة شاعرة عن «ديوان هدبة . . . » تحقيق د. يحيى الجبوريّ .

الشاهد في «أزف» في د/١٢٣ والشاهد في «قدو» ورد غير منسوب وهو :

وإنّي إذا ما المـوت لم يـك دونـه ... قـدَى الشبـر احمي الأنف أن أتـأخـرا

وهو لهدبة بن الخشرم في «اللسان» «قدو» وفي د/٩١ باختلاف يسير .

الهُذليّ

جرض(١) ـ جوع(٢) ـ حتم(٣) ـ خدر(٤) ـ ذلق(٥) ـ ربع(٦) ـ رحم(٧) ـ رقل(٨) ـ رويد(٩) ـ زمخ(١٠) ـ سقط(١١) ـ شمع(١٢) ـ شوى(١٣) ـ صبو(١٤) ـ صعد(١٥) ـ ضمد(١٦) ـ طمع(١٧) ـ عتك(١٨) ـ غسل(١٩) ـ فرن(٢٠) ـ فسح(٢١) ـ فقح(٢٢) ـ قرع(٢٣) ـ قمع(٢٤) ـ كظم(٢٥) ـ لوذ(٢٦) ـ مهن(٢٧) ـ وذل(٢٨) وعى(٢٩) .

(١) مطلعه : «نجا سالم والنفس منه بشدقه» لحذيفة بن أنس «ديوان الهذليين» القسم الثالث/٢٢ أو لأبي خراش «شرح أشعار الهذليين» ٣/١٤٤٢ .

(٢) مطلعه : «وإني لأمضي الهم عنها تجملاً» لقيس بن الحدادية «الأمثال» للضبيّ /٦٦/ وفيه «وإني لأمضي النفس . . . بالغيب نائع» وفي «شعر قيس بن الحدادية» في «مجلة المورد» ٨/٢/٣١٢ وفيه :

وإني لأنهى النفس عنها تجملا وقلبي إليها الدهر عطشان جائم

(٣) مطلعه: «فو الله لا أنساك ما عشت ليلة» لأبي خراش «شرح أشعار الهذليين» ٣/١٣٤٥ الزيادات.

(٤) مطلعه «فجاء وقد أوجت من الموت نفسه» لأسامة بن الحارث «شرح أشعار الهذليين» ٣/١٣٥١ الزيادات.

(٥) مطلعه: «أوائل بالشد الذليق وحثني» لأبي خراش «ديوان الهذليين» القسم الثاني/١٤٧.

(٦) مطلعه: «من المربعين ومن آزل» لأسامة بن حبيب «اللسان» «ربع».

(٧) مطلعه: «ولم يك فظاً قاطعاً لقرابة» لأبي خراش «ديوان الهذليين» القسم الثاني/١٥٢.

(٨) مطلعه: «أما إنه لو كان غيرك أرقلت» لأبي حية النميريّ في «اللسان» و «التاج» «رقل» وهو في «ديوانه» ٨٧ باختلاف يسير.

(٩) مطلعه: «تكاد لا تثلم البطحاء خطوتها» لنجموح الظفريّ في «اللسان» و «التاج» «ورد».

(١٠) البيتان وردا منسوبين إلى رجل من هذيل ولم أعثر على قائلهما.

(١١) مطلعه: «كلون الملح ضربته هبير» للمتنخل الهذليّ «ديوان الهذليين» القسم الثاني/٢٦.

(١٢) مطلعه: «سأبدؤهم بمشمعة وأثني» للمتنخل الهذليّ «ديوان الهذليين» القسم الثاني /٢٢.

(١٣) مطلعه: «فإن من القول التي لا شوى لها» لأبي ذؤيب «ديوان الهذليين» القسم الأول/١٦٣.

(١٤) مطلعه: «بضرب يزيل الهام شدة وقعه» لمليح بن الحكم «شرح أشعار الهذليين» ٣/١٠٠٥.

(١٥) مطلعه: «وإن سيادة الأقوام فاعلم» لحبيب الأعلم «ديوان الهذليين» القسم الثاني/٨٦.

(١٦) مطلعه: «أردت لكيما تضمديني وصاحبي» لأبي ذؤيب «التاج» برواية أخرى وفي «معجم مقاييس اللغة» ٣/ ٣٧٠ برواية أخرى.

(١٧) لم أجد قائله.

(١٨) مطلعه: «وصفراء البراية عود نبع» للمتنخل «ديوان الهذليين» القسم الثاني/٢٨.

(١٩) لم أجد قائله.

(٢٠) مطلعه: «نقاتل جوعهم بمكللات» لأبي خراش «ديوان الهذليين» القسم الثاني/١٤١.

(٢١) مطلعه «سأغنيكم إذا انفسح المراح» لمالك بن الحارث «ديوان الهذليين» القسم الثالث/٨٢.

(٢٢) مطلعه: «وأكحلك بالصاب أو بالحلاء» للمتنخل أو لأبي المثلم في «المستقصى في الأمثال» لأبي المثلم وفي «اللسان» «حلا» للمتنخل وقال ابن بري: الصواب لأبي المثلم وفي «شرح أشعار الهذليين» ١/ ٣٠٧ لأبي المثلم.

(٢٣) مطلعه: «وخزال لمولاه إذا ماء لمالك بن خالد الخناعي «ديوان الهذليين» القسم الثالث/٦.

(٢٤) مطلعه: «فتىً ما ابن الأغر إذا شتونا» لمالك بن خالد الخناعي «ديوان الهذليين» القسم الثالث/٥.

(٢٥) مطلعه: «كظيم الحجل واضحة المحيا» لزياد بن علبة في «اللسان» «كظم» وفي «شرح أشعار الهذليين» ١/٣٠٧ لزياد بن علبة السهميّ أبي الحنّان.

(٢٦) مطلعه: «وقطع ألواذ داوّية» لأمية بن أبي عائذ «ديوان الهذليين» القسم الثاني/١٨٨.

(٢٧) مطلعه: «ويجرّ هدّاب القليل كأنه» لبدر بن عامر «ديوان الهذليين» القسم الثاني/٢٥٨ باختلاف يسير.

(٢٨) مطلعه: «وبياض وجه لم تحل أسراره» لأبي كبير الهذليّ «ديوان الهذليين» القسم الثاني/١٠٢ باختلاف يسير.

(٢٩) مطلعه: «كأن وعى الخموش بجانبه» للمتنخل «ديوان الهذليين» القسم الثاني/٢٥.

٣٧١ ـ هذيل الأشجعيّ

ترر.

- ... بن عبد الله بن سالم، شاعر ماجن هجاء، توفي نحو /١٢٠/ هـ «الأعلام» ٨٠/٨. وقيل ابن سليم أحد شعراء الكوفة «معجم الشعراء» /٤٥٨/.

٣٧٢ ـ هِميان

خرج.

- ابن قحافة السعدي الراجز «معجم الشعراء» /٤٧٤/ من تميم كان في العصر الأمويّ، وفي «القاموس»: هميان بكسر أوله ويثلث. وفي «التاج»: اقتصر الجوهري فيه على كسر الهاء وضمها. «الأعلام» ٨/٩٥.

٣٧٣ ـ وبرة بن مرة الشيبانيّ

يدي.

- لم أجد ترجمته.

٣٧٤ ـ الوليد بن عقبة

رهط ـ هدر.

- ... بن أبي معيط، أبو وهب الأمويّ القرشيّ، مات بالرقة سنة /٦١/هـ «الأعلام» ٨/١٢٢.

٣٧٥ - يزيد بن حذّاق الشنيّ

نهج .

- ورد حذّاق بالحاء المهملة، وهو على ما يبدو تصحيف فهو بالمعجمة . . الشني العبدي، شاعر جاهلي، معاصر لعمرو بن هند «الأعلام» ٨/١٨٢ .

والشاهد في «المفضليات» ٢٩٦ باختلاف يسير .

٣٧٦ - يزيد بن الحكم

قوي - وزع .

- . . . بن أبي العاص بن بشر . . الثقفيّ، شاعر من أعيان العصر الأموي ومن حكماء الشعراء، توفي نحو /١٠٥/هـ «الأعلام» ٨/١٨١ . وفي «الأغاني» ١٢/٢٨٦ «مصورة عن طبعة دار الكتب»: يزيد بن الحكم بن عثمان بن أبي العاص، أو يزيد بن الحكم بن أبي العاص وقال وهذا هو القول الصحيح .

٣٧٧ - يزيد بن الطّثْرية

بتل - ردد - رمح - نثو .

- يزيد بن سلمة بن سمرة بن الطثرية، نسبته إلى أمه من بني طثر، وفي اسم أبيه خلاف، وعدّه ابن حبيب ممن قتل غيلة، من شعراء بني أمية، كنيته: أبو المكشوح، توفي نحو /١٢٦/هـ «الأعلام» ٨/١٨٣ .

٣٧٨ - يزيد بن معاوية

بيع .

- . . . بن أبي سفيان، والبيتان في «نسب قريش» ص /١٥٥ .

ثالثاً: تعليقات ومناقشات

بين العلم والأدب عندنا: برزخ لا يبغيان

للدكتور أحمد سليم سعيدان

سادتي الكرام!

السلام عليكم ورحمة الله.

قدري أن يكون أول حديث لي إليكم شكوى. ولا بد من شكوى إلى ذي مروءة يواسيك أو يسليك أو يتوجع. ولكن شكواي لا للمواساة والتوجع، بل هي دعوة لتأمل وتفكر يفضي إلى عمل جازم. إنها الشكوى مما أراه عندنا من قطيعة بين العلم والأدب تفضي إلى ما نعاني منه من أزمة فكرية، وجمود ذهني في عالم متطور متفجر يطلع كل ساعة بجديد، في كل من مجالات الفن والأدب والعلم والتكنولوجيا، في جميع دروب الحياة.

والعلم والأدب ابنان توأمان للفكر الإنساني، طبيعتهما وطبعهما أن يكونا متضامنين متكافلين، يسند كل منهما أخاه ويغذيه، سلاحهما الكلمة المكتوبة أو المسموعة، وهدفهما العمل من أجل مستقبل أفضل، لنا وللإنسانية جمعاء.

وقبل أن أشرع بعرض ما أشكو منه، أستأذنكم أيها السادة أن أعرض أمامكم صورة من تضافر العلم والأدب في العالم المتقدم:

غني عن القول إن علوم اليوم هي صناعة غربية. أجل إن جذورها عربية وإغريقية وبابلية وفرعونية؛ ولكن جذوعها وفروعها وأغصانها وأوراقها وثمارها ـ كلها غربية ـ وهي متطورة آخذة بالعلو والنماء؛ ومفاتيح تطورها

● ألقيت هذه الكلمة في المؤتمر السنوي لمجمع اللغة العربية في القاهرة يوم ٤/٣/١٩٩٠م.

كلها بيد الغرب. وهي كلما ازدادت نموا، زادت بعدا عن جذورها، كشجره تفاح تركب على فروعها شتى أنواع الفواكه، فتؤتي ثماراً غير تفاحها الأصيل.

وعندما كان الغرب يتلقى علومه من الكتب العربية، كانت لغة الكتابة عنده لاتينية، وكان المتعلمون فيه هم القلة التي تتقنها، وكان أكثرهم، بل كلهم، رجال دين. ثم تنبه الغرب إلى ضرورة إحياء لغاته البيتية، وجعلها لغات كتابة. وفي غضون ذلك كان إبداعه الفكري الذاتي قد بدأت بواكيره، فقامت نهضته الفكرية، ثقافية كانت أو اجتماعية، أو سياسية، أو أدبية - والعلم ركن هام من أركانها. فكان أن مضت لغته المكتوبة في تطورها مع تطور العلم. حتى جاءت الآداب الغربية مجبولةً بالعلم، وهو الركن الأساسي من أركانها، والملهم الأكبر في تنويع إنتاجها وتطويره، شعراً كان أو قصة، أو فن رسم أو موسيقى. العلم في الغرب طابع الحياة اليومية، يرضعه الطفل مع حليب أمه، ويتلقاه في البيت والشارع، والملعب والملهى، والصحافة اليومية، بله المدرسة. في الغرب نجد رجال القلم والأدب، والصحافة والسياسة، والتاجر في متجره، والصانع في مصنعه والفلاح في مزرعته، ونجد سائق التكسي وربة البيت - نجد كلاً من هؤلاء، وله من العلم المعاصر نصيب، يجاريه في تطوره وتفجره؛ يتلقاه في الكتب المبسطة، والصحف والنشرات، وفي الإذاعة والتلفزة بعبارات خبراء عارفين يفهمون ما يقولون. حتى أحدث الابتكارات العلمية والتكنولوجية نجد الحديث عنها، وعما ينتظر من أثر لها، على لسان الخاص والعام. إن من قيم الحياة في العالم المعاصر أن المرء المثقف ينبغي أن يكون ملماً بما يجري في حقول العلوم من مستجدات نظرية وتطبيقية. أضف إلى ذلك أن العالم المتقدم يعيش عصر صراع هو حرب حياة أو موت، أداته النافذة صاحبة الغلبة المطلقة هي العلم.

منذ الأربعينيات من هذا القرن، صرنا نعيش عصر تفجر علمي رهيب، المخفي فيه أشد هولاً من الظاهر المرئي، ولكن العيون اليقظة والأذهان المتفتحة لا تلبث أن تكشف كل خفي، وتحاربه بما هو أكثر خفاء. ليس علم اليوم كمالياً من الكماليات، وإنما هو، كالماء والهواء والغذاء، ضرورة من ضرورات الحياة، والسلاح الأقوى من أسلحة الصراع. لا يغير من الصورة ما صار يبدو اليوم من انفراج بين أكبر قوتين في العالم.

والدول المتقدمة همها أن تقيم تفاعلاً قوياً مستديماً بين العلم والناس والعلم والأدب والعلم والإنسانيات.

فعلى الصعيد الشعبي: ما أن يتم إنجاز علمي ذو شأن، مما قد يكون له أثر في حياة الناس، مثل كشف طبي أو صناعي أو زراعي، حتى تنبري وسائل الإعلام لنشره، بأقلام خبراء علميين تربويين، في الإذاعة والصحافة والتلفاز، ثم تصدر الكتب العلمية المبسطة تزيد البحث فيه تفصيلاً، بطبعات شعبية رخيصة الثمن.

وإذا ظهر كتاب قيم بلغة أجنبية، مما قد يفيد الجماهير، فلا يلبث أن يترجم وينشر بطبعات رخيصة. وقد يكون النشر سلاحاً ذا حدين، فتظهر النشرات المفيدة إلى جانب كتب اللهو والمجون. ولكن النشر في العالم المتقدم حر، والقارىء هو الذي يختار ما يرضيه. والمربون يعرفون أن بعض الكتب تضر ولا تنفع. ولكنهم يتركون الخيار للقارىء كي يبقى الكتاب ذا جاذبية خاصة، وكي لا يؤدي حجب بعض الكتب إلى البحث عنها خلسة.

وعلى صعيد الإنتاج الأدبي : نجد الأديب ذا رؤية علمية، يدرك تجاهنات عنوه عصره، ونه في قرارة نفسه فلسفة علمية تقوّم الحاضر وتشارف المستقبل، فهو في ما يبدع من أدب مكتوب أو مسموع يحلق بخياله فيستطلع ما هو جارٍ وما قد يجري في المستقبل القريب أو البعيد. وبذلك

يوحي إلى زميله العلمي بأفكار جديدة، ويدفعه إلى مزيد من البحث والاستقصاء، حتى ليجعل من خيال الأديب بالأمس وأوهامه بعضاً من حقائق اليوم وعلومه. فيدفع الجديد من حقائق اليوم أديب الغد إلى جديد من الخيال وجديد من الرؤى والتطلعات.

هكذا يتضافر الأديب والعالم في العالم المتقدم، كل منهما يسند الآخر ويرفده. ومع تطور العلم والتكنولوجيا يتطور الأدب والفن، حتى لتقام بين حين وحين معارض لآداب الخمسينيات والستينيات وفنونها، فتقارن بما كان قبلها وما جد من بعدها، وما أبعد ما بين هذا وذاك.

حتى اللغة يعتريها ما يعتري العلم والأدب من تطور. إن اللغة أداة العلم والأدب تتسع إذا اتسعت آفاقهما وتضيق إذا ضاقت ـ إنها لغة الأمة، ولها من ثم كرامتها وقداستها. ولكنها أيضاً لغة حية فهي من ثم متطورة قابلة للاتساع والنماء. إنها بحق مرآة حياة الأمة، تعزُّ إذا عزت الأمة، وتهون إذا هانت.

إن العلم المتجدد يلهم الأدباء بقدر ما يلهم العلماء، فينوعون إنجازهم ويزيدونه جاذبية، مستندين إلى خلفية علمية صلبة. وهو قد يلهم غير المتخصصين بأكثر مما يلهم المتخصصين. فمن قبل أن يبتكر العلم سفن الفضاء وينزل العلماء أرض القمر، وضع الأدب قصصاً تصف مثل هذه السفن وتتكلم عن رجال الفضاء. خيال أدباء اليوم يجعله علم الغد حقيقة، وخيال الأدباء في العالم المتقدم يسبق إنجاز العلماء ويلهمهم.

والمواطن في العالم المتقدم يعتز بحاضره لأنه يمده بالثقة بالنفس، ويدفعه إلى صدق الانتماء، فيعمل على تحقيق أمجاد تضاف إلى ما حقق آباؤه وما يحقق زملاؤه. أما ماضيه فينظر إليه باعتباره صفحات مطوية في سجل حياته، إن يكن فيها بدائية قاتمة وسطور معتمة، فتلك مراحل تجاوزها، وبقي الماضي، بخيره وشره، تراثاً يحافظ عليه ويصونه لأن فيه

جذوره ومسببات حاضره وأمجاده. إن الفرق الحضاري بين ماضيه وحاضره يزيده ثقة بالنفس، وأملاً بمستقبل أفضل، وتطلعاً إلى تحقيق أمجاد تضيف اسمه إلى قائمة الخالدين - ما أكبر الفرق بين فكر المواطن في العالم المتقدم، وفكر نظيره في العالم الثالث: ذاك يتطلع إلى مستقبل أكثر إشراقاً، وهذا يحنُّ إلى الماضي، ويتبرم بالحاضر، ويخشى المستقبل المجهول كم أتمنى لو يتضافر العلم والأدب عندنا تضافرهما في الغرب..

وقد يحسن، قبل أن ننتقل إلى وصف حال العلم والأدب في العالم العربي أن نلقي نظرة سريعة على العلم الغربي التخصصي على الصعيد العالمي، المعروض منه للعيان، ناهيك عن الخفي تحت ستار المجهودات العسكرية.

ففي المستويات الجامعية نجد في كل قسم من أقسام الكليات العلمية مختبر بحث يخصص كل ركن من أركانه لفرع من فروع البحث، ويشغل كل ركن أستاذ أو فريق من الأساتذة أصحاب التخصص الواحد، أو التخصصات المتقاربة، فيعملون بعد الفراغ من المحاضرات اليومية في بحوث يأملون من ورائها تحقيق إنجازات تحقق لهم ولجامعاتهم شيئاً من المجد أو بعضاً من الدخل. أو يعملون على إيجاد حلول لمشكلات محددة تعرضها المؤسسات الصناعية أو الزراعية أو التجارية، القائمة من حولهم. وهذه المؤسسات تعتمد لهم ولكلياتهم مبالغ سخية يتقاضون منها أجورهم، ويشترون بها ما يلزم من معدات، ويشغلون بها من يحتاجون إليهم من عمال ومساعدي بحث.

ومن المتخصصين الذين لا يعملون في الجامعات من يعملون خبراء أو مستشارين في الفعاليات الخاصة أو العامة، يساعدون في التخطيط أو التصحيح أو التطوير.

ومن المتخصصين من يهوون البحث والاستكشاف، فيعملون أفراداً أو جماعات، بجهودهم ، لا لمطمع ، ولكن بغية تأدية رسالة ما، قومية أو إنسانية. وقد يقضون العمر كله، لا يحققون جديداً سوى إرضاء نزعاتهم الخاصة، أو قد يصلون إلى اكتشاف أو ابتكار أو تطوير يدرعليهم ما يرضيهم من سمعة مجزية، وقد يدرعليهم أو لا يدر ما يرضيهم من مال. هؤلاء هم الذين يتحقق على أيديهم مجد البلد وتقدم الحضارة الإنسانية. ولكن على أيديهم أيضاً يتحقق صنع السلاح المدمر الذي قد يقضي في لحظة جنون على أكثر ما صنعه الفكر الإنساني في قرون طويلة. تلك هي الأسس التي بني عليها العلم المعاصر المتفجر.

وعليها بني أيضاً صرح الآداب والفنون المعاصرة، وما فيها من تنوع وإبداع، يغمرها جميعاً منهجية علمية تعلم الفرد أنه سيد نفسه، قادر على أن يبتكر، مدعو إلى أن يخطط وينفذ، واثقاً من نفسه، مؤمناً بربه، يعمل بموضوعية وأمانة علمية، يظلله تحكيم العقل ومقاييس المنهج العلمي المستند إلى برهان تجريبي عقلي ـ عالماً كان أو أديباً أو فناناً، طبيباً كان أو مهندساً أو تاجراً أو صانعاً أو زارعاً. كلهم في النهج العلمي والأدبي سواء.

فإذا جئنا إلى وضع العلم والأدب في العالم العربي، فإني أخشى إذا أفضت في وصف صورتهما الهزيلة، أن أشعر بالإحباط. تلك الفئة القليلة من الأدباء المبدعين والعلماء ممن حققوا إنجازات ذات قيمة عالمية في مجال الابتكار أو الاكتشاف أو التطوير. ولكن مهما يكن عدد هؤلاء القلة، فإن عالماً عدد أبنائه يربو على مئة مليون، لا يكون حاله مرضياً أن يقل كل من الأدباء والعلماء فيه عن مليون، منهم ألف على الأقل يعملون على مستوى عالمي ويساهمون في صنع الحضارة الإنسانية، ويمدون للعرب جسوراً فكرية مع العالم المتقدم.

غني عن البيان أن تربتنا وأجواءنا الفكرية والثقافية والإقليمية والطائفية تحتاج إلى تطوير كبير كي تصبح صالحة لنمو الإنتاج الأدبي والإنجاز العلمي على مستوى عالمي، أو صالحة للسير مع التيار الفكري العالمي.

لقد قامت النهضة الغربية، في أواخر القرون الوسطى، في نور الفكر العربي الإسلامي الذي أقامه أجدادنا في رحاب الحضارة الإسلامية. ولكن كان قدرنا نحن أن تقوم الحضارة الغربية المعاصرة ونحن نغط في سبات عميق وعندما شرعنا ننهض من سباتنا، في أواخر القرن التاسع عشر، ألفينا أننا غرباء في العالم المعاصر، فلا علمه ساهمنا في صنعه، ولا أجواؤنا الحاضرة تكيفت معه، ولا تربيتنا الذهنية تلائمه، حتى ولا لغتنا الموروثة قد اتسعت لاستيعابه. لقد تطور الفكر العالمي وتقدم واتسع ونحن بمعزل عنه.

سيصدم قولي هذا أدباء يتغنون بلغتنا الجميلة، وعلميين يتباهون بما أنجز الآباء. وماذا يجدي التغني والتباهي إن لم نعمد إلى تطوير مناهج حياتنا وتفكيرنا وأساليب تدريس لغتنا، إلى أن تتلاءم مع طابع حياة اليوم المتطورة السريعة التطور، الخاضعة للتطوير. إليكم مثلاً واحداً يبين كيف وقفنا جامدين في عالم سريع الحركة، التوقف فيه كالهبوط من شاهق. فعندما ابتكر الغرب الطباعة بحروف متحركة، كان ما يزال يتلقى علومه من كتب عربية، فقام الغرب بطباعة هذه الكتب العربية أما نحن فقد مكثنا بعدها في الشرق ثلاثمئة سنة ننسخ باليد. وكانت أول مطبعة وردت على مصر تلك التي جاء بها نابليون في أواخر القرن الثامن عشر عندها شرعنا نطبع كتباً طبعها الغرب من قبلنا بثلاثة قرون.

في العصور الإسلامية الأولى أعلى المسلمون صرح المنهج العلمي، بأن جعلوا الاختبار والمشاهدة ركناً من أركانه. لقد أدركوا أن التفكير جهد إنساني متطور يتغير بتغير الزمان والمكان، فنادوا بألا رأي لميت، لأن

الماضين مهما أبدعوا فإن تفكيرهم وإبداعهم لزمان غير زماننا وأحوال غير أحوالنا. قالوا هم رجال ونحن رجال ونحن أدرى منهم بما يتلاءم مع أيامنا. لقد أوصوا بأن يقوم على رأس كل مئة سنة مجتهد يجدد ويطور، حسب مقتضيات العصر؛ فإن لم يقم مجتهد، وجب على المجتمعات الإسلامية أن تعمل على إيجاده، بالرعاية الحكيمة والتربية الهادفة.

ولو امتثل اللاحقون لهذه التوصيات لتغير مسار التاريخ الإسلامي، بل تاريخ العالم بأسره. ولكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن. ولقد جرت الرياح، وما تزال تجري بما لا يشتهي دعاة تطوير الحياة الفكرية في عالمنا العربي، من أجل معالجة ما نعاني من سطحية وأزمة فكرية، تحت ربقة ستار حديدي اسمه المحافظة.

باسم المحافظة على القديم، وبدعوى أن آخر الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله، تنكر أجدادنا للعلم باسم الدين، والدين مما يصنعون براء واكتفى الأدباء بالتباري في المدح والهجاء، نفاقاً وبهتاناً، والأدب والفن مما يفعلون براء. وباسم الدين قيدت الحرية الفكرية، وأعلن الفقهاء الحرب على العلم، وقد كان الإسلام أقوى دعوة إليه. وكما أحرق الغلوُّ الأوروبي علماء في ظل محاكم التفتيش، أحرق الغلو العربي كتب الفلسفة وأعدم أصحاب الرأي الحر، بدعاوى ظاهرها الحفاظ على الدين وباطنها التنافس على موائد الولاة.

هذا ما جرى في أواخر العصور الإسلامية قبيل انتقال القيادة الفكرية والسياسية إلى العالم الغربي. وفي غضون القرن التاسع عشر، شرعنا نضيق وقد مثلت في أذهاننا ذكريات عصور ماجدة مضت، فأخذنا نتغنى بأمجاد مضت، من غير أن تحقق أمجاداً مستجدة. وليس من السهل تحقيقها في عالم يتطور بسرعة خاطفة، وينفجر فيه العلم تفجراً فوق كل تصور، في حين

أننا ما زلنا بمعشر بنا الزمان وعيوننا إلى وراء، تحن إلى الماضي، وتتبرم بالحاضر، وتخشى المستقبل؛ ما زلنا ننظر إلى الغرب نظرة ريبة وخوف، نتحاشى أن نفيد من تجربته أو أن نتعمق أسباب ضعفنا وقوته.

إنني يا سادتي أعتز وأرفع رأسي عالياً بالشعر العربي، الوجداني منه والقومي والإنساني. وأعتز وأرفع رأسي عالياً بآدابنا الحديثة ذات النزعة القومية والنزعة الإنسانية، وأعتز أيضاً وأرفع رأسي عالياً وأتباهى بكل عربي أنجز في البلاد المتقدمة إنجازاً متميزاً. ولكني أتألم حسرة عليه إذا لم يجد في بلده ما يمكنه من مثل هذا الإنجاز. إن ما أشكو لكم يا سادتي منه أن أجواءنا الفكرية هنا محافظة إلى حد يجعلها لا تتواءم مع تيار الحياة المتطور. إنها تقيم برزخاً بين الأدب والعلم يعرقل مسار كل منهما، ويجعلنا نجمد في وجه تيار فكري دافق لا يلوي على شيء.

ما نحتاج إليه كي نخرج من جمودنا الفكري منهجية علمية تضم تحت جناحيها أدباءنا وعلماءنا وكل مفكرينا على السواء، منهجية تدفعهم إلى التخطيط والتطوير، مؤمنين بالله، واثقين بقدرتهم العقلية، متطلعين إلى المساهمة مع المساهمين في بناء مستقبل أفضل يأخذ فيه العرب والعروبة مكانة قومية وإنسانية تليق بتاريخنا الحضاري المجيد.

غنيّ عن البيان أنني، على الرغم من تبرمي بالحاضر وما فيه من سطحية وأزمة فكرية، لأعتز كل الاعتزاز بما حققت أقطار عربية من انتصارات عسكرية وسياسية واقتصادية، ومن خطوات موفقة نحو الوحدة العربية، أمل كل مواطن شريف. في تقديري وحكمي الموضوعي أننا، أدباء ومتأدبين، ما تزال أفكارنا وخيالاتنا، تهيم في الماضي القريب، يوم انقلب الفكر والأدب مجرد شكليات جوفاء ومحسنات لفظية يحليها سجع وجرس، ولا يدعمها فكر، وصار الشعر مديح نفاق وارتزاق، وهجاء سخف

وبهتان. أما العلم عندنا فمن مآسيه أن مناهج التعليم ما تزال هي هي التي رسمها الاستعمار. وما طرأ عليها من تغيير إنما هو سطحي لا يمس الجذور، ولا يصل إلى حد الاجتهاد الحر والابتكار.

إن الجو والتربة بقيا في العالم الإسلامي، والعالم العربي بخاصة، على مثل ما كانا عليه في أواخر العصور الوسطى: تفكير تقليدي مكرر معاد، وتعلم تلقيني يعتمد على الحفظ ويتنكر للاجتهاد، وأقوال وشعارات لا يسندها واقع ولا دليل، وتربة تتقبل الكلام المزوق الأجوف، ولا تعنى بالمضمون وترفض المنهج العلمي الموضوعي والمنطق العلمي الجريء.

وما العمل؟ أقول إن علينا، بالإضافة إلى تيسير نشر العلم بين العلميين والإنسانيين على السواء، خلق الجو المناسب والتربة المناسبة لأن ينمو العلم ويشيع ويصبح طابع حياتنا والموجه الفعال لتفكيرنا وتصوراتنا، وأن ينمو الأدب الحر المنبعث عن أصالة في التفكير ورؤية نافذة وعلم غزير.

ثمة مبادىء وحقائق وأفكار ينبغي أن تشيع بيننا وتجري في حياتنا كما يجري الدم في عروقنا، كي نحقق الجو والتربة اللازمين لتضافر العلم والأدب عندنا، كي نساير تيار الحياة المعاصرة ونمضي مع الركب بعزة وكرامة فاعلين لا منفعلين، خلاقين لا مقلدين ولا متطفلين. من هذه المبادىء والحقائق والأفكار:

١ ـ أن العلم هو باني الحياة المعاصرة، يمدها بسلاح السلم والحرب والجد واللهو، وهو ملهم الشعراء والكتاب والأدباء، يمدهم بالغذاء الفكري ويدفعهم إلى الابتكار والإبداع، مع إدراك للحاضر ومشارفة للمستقبل، ومع تخطيط سليم لتحقيق ما يبغون وإدراك ما يأملون. بل إن العلم هو الذي يعلمنا كيف نعبد الله حق عبادته، في عالم يتراوح كالمجنون بين تقى الزاهد المتصوف، وضلال الأحمق المفتون.

٢ - أن التطور هو سنة الله في الكون، كي تمضي الحياة دائماً إلى الأفضل، ويشارك الفكر ما هو أرقى وأشرف. من أجل ذلك وهبنا الله العقل. الأفراد يولدون ويكبرون ويموتون. وقد ينتاب الفرد أو المجموعة أو الأمة بأسرها ما ينتاب الأفراد من عجز وهرم. ولكن الحياة بعامة، في هذا الكون الرحيب، سائرة أبداً بفضل الله إلى الأحسن.. والتطور قائم منذ الأزل، وماض إلى الأبد. كان في الماضي يجري بطيئاً وهو اليوم يغذّ السير بفضل العلم، ويفضي إلى التطوير أي عمل العقل في تسريع التطور. والتطوير إنما هو عمل بإرادة الله، ونجاحه يفضي إلى مزيد من الثقة بالنفس ومزيد من شكر الله.

وليس التطوير شغل العلماء والأدباء وحدهم، فكل مواطن مكلف بتطوير عمله إلى الأفضل: المزارع في حقله يطور سنابل القمح كي تجود بعطاء أغزر وأجود، والصانع في مصنعه يطور إنتاجه ليصير أفضل وأكثر، والأديب والكاتب والشاعر والناقد والمؤرخ يجددون ويبتكرون وينوعون. إن كل نجاح هو خطوة نحو نجاح أكبر.

٣ - تطور العلوم والمعارف:

قدرنا أننا نعيش في عصر تتفجر فيه العلوم والمعارف بسرعة مذهلة. فما أن تبتدع عملية جديدة أو تعرض فكرة جديدة حتى يهرع التكنولوجيون إلى استغلالها بابتكار جديد. وليس هذا التفجر والتجديد قاصراً على مستويات التخصص بل هو يمتد إلى الحياة اليومية ويدهم الناس في بيوتهم ومطابخهم ومجالي جدهم ولهوهم. الحاسوب الذي كان في أوائل الستينيات حديث الجامعيين صار اليوم الشغل الشاغل في المصانع والمتاجر والمصارف والدوائر العامة والخاصة. وماذا نقول عن وسائل الطباعة والتصوير والاتصالات والطائرات؟ وماذا نقول عن عالمنا الواسع الذي غدا صغيراً نرى فيه على شاشة التلفاز فتيان الشرق والغرب في تعاملهم وجدهم

ولهوهم. الأقمار الاصطناعية تعمل على توحيد العالم سلوكاً وعادات، شئنا أم أبينا.

هذا يضعنا أمام تحدٍّ لا بد من مواجهته. ومواجهته لا تتم بالتنكر للعلم والتكنولوجيا، بل بالتكيف معهما لأنهما أمر محتوم. وهذا التكيف يقتضي تغييراً جذرياً في مفاهيم التعلم والتعليم وواجبات المعلم. فالتعلم عملية تمتد مدى الحياة. في الماضي قال فيلسوف: أنا أفكر، إذن أنا موجود. واليوم يقول كل فرد: أنا أتعلم، إذن أنا موجود. والتعليم لم يعد يقتصر على إنهاء مقرر محدد، إنما هو يعلم المرء كيف يتعلم وكيف يبقى على صلة بالمستجدات في مهنته وميدان عمله، كي يبقى مواكباً لتيار الحياة المتدفق. والمعلم لم يعد الموظف الذي تخرج وقد شدا من العلم شيئاً فهو يعطيه للمتعلمين جيلاً وراء جيل. إنما هو متعلم تتزايد معلوماته يوماً بعد يوم، وتتسع خبراته ـ هو صاحب مهنة وصاحب رسالة حياته مكرسة لتبليغها.

أيها السادة: إذا كنا نخطط بجدّ لنكون في صفوف الأمم المتقدمة، فينبغي أن نتدارك ما فاتنا من عناصر الحياة المعاصرة أدباء وعلماء. إن تفجر المعرفة قد جعل أكثر المعارف التقليدية معلومات بدائية تجاوزها التطور العلمي، أو مغلوطة ثبت أنها ليست على صواب. ومن ثم فمبادىء العلوم الأساسية التي تعلمناها قد جعلها التفجر العلمي غير ذات موضوع. وما لم نبادر للتعلم سنبقى أكثر جهلاً مما يقدر المقدرون. إن من المعلومات المحدثة ما لابد لكل مثقف أن يلم به، علمياً كان أو أديباً أو لغوياً.

إن لم نسهم في تطوير الحياة المعاصرة، فلا أقل من أن نتفاعل معها على نحو يحفظ بقاءنا، وإن لم نفعل فأغلب ظني أن الحياة المعاصرة ستخلفنا وراءها وتمضي قدماً لا تنتظر.

رابعاً : أخبار مجمعية

الموسم الثقافي التاسع

عقد مجمع اللغة العربية الأردني، موسمه الثقافي التاسع في الفترة الواقعة بين ٢٧ نيسان - ٢٦ أيار ١٩٩١م، ودار محوره الرئيسي حول التعريب وقد كانت المحاضرات والندوات فيه على النحو التالي :-

١ - السبت ٢٧ نيسان ١٩٩١ م - محاضرة عنوانها : «التعريب ضرورة تنموية»، للأستاذ الدكتور عبد المجيد نصير عضو المجمع، ورئيس قسم الرياضيات، جامعة العلوم والتكنولوجيا.

٢ - السبت ٤ أيار ١٩٩١م، ندوة عنوانها «واقع التعريب في الجامعات الأردنية»

أدارها معالي الأستاذ الدكتور عوض خليفات، رئيس جامعة مؤتة، وشارك فيها:

الأستاذ الدكتور همام غصيب، عضو المجمع، وعميد البحث العلمي في الجامعة الأردنية،

والدكتور أكرم الروسان، عميد كلية العلوم، جامعة العلوم والتكنولوجيا،

والدكتور سليمان الطراونة، قسم الهندسة المدنية، جامعة مؤتة،

والدكتور قاسم الزعبي، مدير دائرة الرياضيات، جامعة اليرموك.

٣ - السبت ١٢ أيار ١٩٩١م، محاضرة عنوانها «دور المجمع العلمي العراقي في تعريب المصطلحات»، للأستاذ الدكتور أحمد مطلوب،

عضو المجمع العلمي العراقي.

٤ ـ السبت ١٨ أيار ١٩٩١م ندوة عنوانها «دور المؤسسات السياسية والعلمية والإعلامية في التعريب»

أدارها الأستاذ الدكتور عبد الكريم خليفة، رئيس المجمع.

وشارك فيها :

معالي الدكتور عبد اللطيف عربيات، رئيس مجلس النواب الأردني،

ومعالي الأستاذ الدكتور سعيد التل، وزير التعليم العالي،

والأستاذ الدكتور محمود السمرة، رئيس الجامعة الأردنية.

٥ ـ الأحد ٢٦ أيار ١٩٩١م محاضرة عنوانها : «اللغة العربية ووحدة الأمة» ألقاها سماحة الأستاذ الدكتور إبراهيم زيد الكيلاني، عضو المجمع، ووزير الأوقاف والمقدسات والشؤون الإسلامية.

توصيات مؤتمر القاهرة

عقد مجمع اللغة العربية في القاهرة مؤتمره السنوي في دورته السابعة والخمسين خلال المدة الواقعة بين ٢/١١ ـ ١٩٩١/٢/٢٥م وقد صدرت عنه التوصيات التالية :

١ ـ يؤكد المؤتمر توصياته السابقة بأن يعنى في مرحلة التعليم الأساسي بتعليم الناشئة قدراً كافياً من القرآن الكريم حفظاً وتلاوة وبياناً لبلاغته حتى تستقيم الملكة اللغوية للناشئة ويتمثلوا قيمه الجمالية والسلوكية والاجتماعية.

٢ ـ يوصي المؤتمر الدول والحكومات العربية ـ حفاظاً على هويتنا القومية ـ أن لا تعمل بأي صورة على إحياء اللهجات المحلية، وأن لا تكتب أي

لهجة محلية بحروف سوى حروف الهجاء العربية سواء في المنشورات أو الصحف. ويهيب المؤتمر بالصومال حكومة وشعباً أن تعود إلى حروف الهجاء العربية. وينبغي أن تعمل الدول والحكومات العربية على تحقيق هذه العودة المنشودة.

٣ ـ يدعو المؤتمر علماء العربية إلى محاصرة العامية في أقطارهم المختلفة ببيان ما دخل على الكلمات الفصيحة فيها من تغيرات في البنية أو الحروف أو الحركات مع عرض ذلك على الناشئة في التعليم وعلى العاملين في أجهزة الإعلام والإذاعتين المسموعة والمرئية حتى يتخلصوا من ذلك في نطقهم وكتابتهم.

٤ ـ يؤكد المؤتمر توصياته السابقة بإصدار التشريعات اللازمة لتعريب التعليم الجامعي والعالي في الوطن العربي حتى يستطيع الطلاب استيعاب العلوم بلغتهم الأم وتمثلها تمثلاً دقيقاً.

٥ ـ يدعو المؤتمر علماء الوطن العربي إلى توحيد المصطلحات في جميع العلوم حتى تزول البلبلة القائمة فيها وحتى تصبح متداولة في بلداننا بصورة واحدة، مما يؤكد وحدتنا العلمية والثقافية.

٦ ـ يوصي المؤتمر اتحاد المجامع واتحاد الجامعات بتأليف لجنتين علميتين تنظر في استخدام الرموز الكيميائية بصورتها الأجنبية في الكتب العلمية العربية، مما يترتب عليه أن يكون في تلك الكتب جداول متدفقة من المعادلات الأجنبية مكتوبة من اليسار إلى اليمين، وينبغي العمل على التخلص من ذلك حتى لا تكون كتبنا العلمية مكونة من جزأين: جزء عربي وجزء أجنبي.

٧ ـ يؤكد المؤتمر توصيته السابقة بزيادة عدد الساعات في تدريس قواعد العربية بمرحلة التعليم الأساسي مع العناية بتيسيرها للناشئة والإفادة مما

قـرره مؤتمر الـدورة المجمعيـة الخـامسـة والأربعين من تبسيط لتلك القواعد. ولدى المجمع كراسة توضح قرارات هذا التبسيط ترسل لمن يطلبها من وزارات التعليم في الوطن العربي.

٨ - يوصي المؤتمر بأن يعنى باستعمـال اللغة الفصيحة في التدريس للناشئة وفي جميع وسائل الإعلام وفي المسارح - وبخاصة مسارح الدولة - وفي الإذاعتين المسموعة والمرئية.

٩ - يوصي المؤتمر وزارات الإعلام وهيآت الإذاعتين المسموعة والمـرئية بإعداد العاملين فيهما إعداداً لغوياً دقيقاً، وأن تعد لهم دورات تدريبية على الضبط الإعرابي والنطق السليم مع بيان ما يجري على ألسنتهم من أخطاء لغوية.

١٠- يؤكد المؤتمر - حفاظاً على هويتنا العربية - ما أوصى به مراراً من حظر كتابة اللافتات على المحال التجارية وغيرها بأي لغة غير العربية، كما يوصي بحظر كتـابة الأسمـاء الأجنبية بحـروف عربيـة ويدعـو جميع الحكومات العربية إلى إصدار تشريع يحظر استخدام هذا الأسلوب، ويجرّم:

١١- يؤكد المؤتمر دعوته السابقة جميع القادة والمسؤولين في الوطن العربي أن تكون خطبهم وبياناتهم الموجهة إلى الجماهير باللغة الفصيحة، لما لذلك من أثر في انتشار العربية والشغف ببيانها السليم.

١٢- تبلغ توصيات المؤتمر وقراراته إلى المجامع اللغوية والعلمية واتحاد المجامع واتحـاد الجامعـات ووزارات التعليم والثقافـة والإعلام في الوطن العربي.

ندوة الذخيرة اللغوية العربية

شارك الأستاذ الدكتور عبد الكريم خليفة، رئيس المجمع، في الندوة الأولى للذخيرة اللغوية العربية، التي عقدت في الجزائر بين ٢ ـ ٤ حزيران ١٩٩١م. وقد خلصت الندوة إلى التوصيات التالية:

أ) توصيات تنظيمية علمية:

توصي الندوة بتأليف لجنة إشراف دائمة مهماتها التنسيق والمتابعة والتقويم وتتكون من خبير منسق من كل بلد عربي مشارك في المشروع برئاسة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح رئيس الندوة وتجتمع مرة على الأقل كل سنة. كما توصي الندوة بتشكيل لجنة في كل بلد عربي تسمى «لجنة ذخيرة اللغة العربية» تتألف من المشرفين على إنجاز هذا المشروع في كل بلد، تختار من بينها منسقاً يمثلها في اللجنة الدائمة.

وفي انتظار تشكيل هذه اللجنة الدائمة تم تكوين لجنة مؤقتة للإعداد للندوة القادمة مكونة من الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح من الجزائر، والأستاذ الدكتور عبد الكريم خليفة من الأردن، والأستاذ الدكتور يحيى هلال والأستاذ أحمد الأخضر غزال من المغرب، والأستاذ يحيى ميرعلم من سورية.

مهمة هذه اللجنة المؤقتة تقديم تقرير مفصل للندوة القادمة حول:

١ ـ حصر ما أنجز في البلدان العربية في مجال المصطلحات والمعاجم والمعالجة الآلية للغة.

٢ ـ إعداد ملف دراسة للمشروع بجزئيه العلمي (اللغوي)، والتقني (الحاسوبي) بمساعدة مؤسسات علمية متخصصة مثل المعهد العالي

للعلوم التطبيقية والتكنولوجيا التابع لمركز الدراسات والبحوث العلمية بدمشق، ومختبر المعلوميات والعلاج الآلي للعربية التابع للمدرسة المحمدية للمهندسين بجامعة محمد الخامس بالرباط وذلك لإنجاز الدراسة العلمية والتقنية المفصلة والشاملة لمتطلبات المشروع، وتحقيق أهدافه الواردة في الوثيقة المقدمة للندوة، وتكون هذه الدراسة برنامج عمل للندوة القادمة.

٣ ـ تحديد المصادر والمراجع القديمة والحديثة، وترتيبها حسب الأولويات وتوزيعها على المؤسسات العلمية المشاركة في إنجاز المشروع، وبخاصة المصطلحات وما يتعلق بها لاستكمال عملية التعريب الشامل في العلوم والتكنولوجيا.

٤ ـ القيام بإشعار المؤسسات العلمية بأهمية المشروع والمساهمة في تمويله وإنجازه.

٥ ـ القيام بحملة إعلامية تعرف بالمشروع في مختلف وسائل الإعلام والدوريات.

٦ ـ التنسيق مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لتقوم بالاتصال مع الحكومات العربية والمنظمات الدولية قصد إشعارها بأهمية المشروع والمشاركة في تمويله.

٧ ـ التنسيق مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لاستضافة إحدى البلدان العربية الندوة القادمة وتحديد موعدها والمشاركين فيها، باعتبار هذه الندوة الأولى ندوة تأسيسية.

٨ ـ توصي الندوة بضرورة التلاؤم بين الحواسيب لتركيز شبكة معلومية بين جميع المشاركين في المشروع.